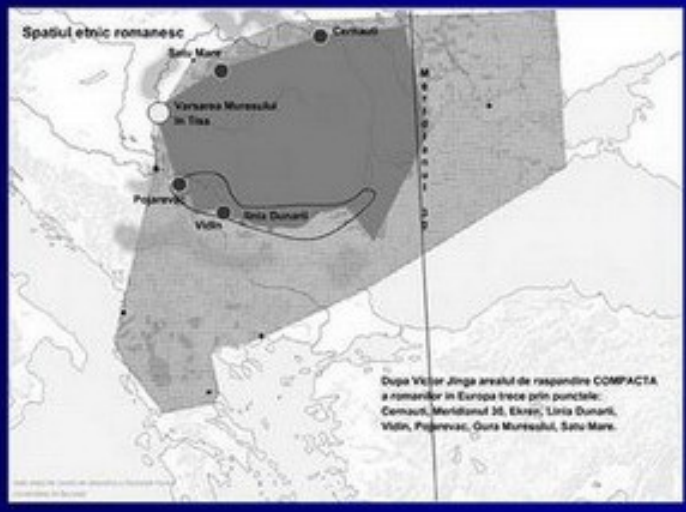
ILIE BĂDESCU

# TRATAT DE GEOPOLITICĂ


Spatiul etnic romanesc
Cernauti
Satu Mare
Varsarea Muresului in Tisa
Pojarevac
Vidin
Linia Dunarii
Dupa Victor Jinga arealul de raspandire COMPACTA a romanilor in Europa trece prin punctele: Cernauti, Meridianul 30, Ekrem, Linia Dunarii, Vidin, Pojarevac, Gura Muresului, Satu Mare.

MICA VALAHIE, 2004

**Ilie BĂDESCU**

# TRATAT DE GEOPOLITICĂ

## VOLUMUL I

**Bucureşti - 2004**

## Cuvânt lămuritor

O lucrarea dedicată geopoliticii nu este uşor de realizat. Am optat, în cuprinsul acestui volum, pentru o prezentare mai degrabă didactică, adică am examinat teorii, ipoteze, modele, într-o manieră oricât de incompletă, pentru ca în final să fixăm cadrul evoluţiilor geopolitice legate de spaţiul colectiv de viaţă al poporului român. În lumina analizelor noastre acest cadru se suprapune cu spaţiul romanităţii orientale care compune prima sinteză majoră între substratul indoeuropean, dacic, spiritualitatea greco-romană şi marea experienţă recreatoare creştină în cuprinsul căreea s-a şi născut poporul român. La finele lucrării am adăugat o antologie de texte aparţinând noii generaţii de specialişti în geopolitică, legaţi toţi de grupul de la Universitatea Bucureşti, împreună cu care am şi fondat Centrul de geopolitică şi antropologie vizuală de la aceeaşi Universitate. În fine cartea include un mic atlas de geopolitică datorat colegului meu Radu Baltasiu, cu al cărui acord l-am şi inclus în lucrarea de faţă. Se cuvine precizat că acest volum este unul de tranziţie spre ceea ce va fi, în următorii ani, Tratatul de Geopolitică, pe care îl pregăteşte Centrul de Geopolitică al Universităţii bucureştene.

**Autorul**

# PARTEA I - EUROPA ŞI LUMEA ÎN LUMINA GEOPOLITICII

---

## Geopolitica – teorii, concepte, specific

### Ce este geopolitica? Scurtă introducere

Evoluţia lumii datorează uneori surprinzător de mult sistemelor în care ea însăşi, prin elitele sale, şi-a gândit procesele dominante în succesiunea epocilor istorice. Este motivul pentru care vom începe aceste consideraţii asupra "chestiunii europene" prin examinarea unor prestigioase teorii geopolitice. Într-o primă accepţie, geopolitica este ştiinţa efectelor pe care le au organizările spaţiale dominante (state, imperii, sisteme mondiale, în genere etc.) asupra vieţii popoarelor, respectiv influenţa vieţii colective în toate formele ei, în frunte cu viaţa popoarelor, asupra spaţiului.

Geopolitica, aşadar, este ştiinţa relaţiilor dintre organizarea etnică a spaţiului ("patriile") şi organizările economice, politice, culturale, religioase (orice spaţiu dispune de locuri sacre), imprimate în structuri şi sisteme spaţiale, teritoriale. Lumea este mai complicată azi decât ieri, se spune. Există "patrii", state naţionale, state federale, dar există şi mari corporaţii transnaţionale, care compun o formă de organizare a spaţiului de un tip atât de special încât reclamă propria lor viziune geopolitică. La acestea se adaugă internaţionalele şi imperiile persistente, panideile şi acele formaţiuni geopolitice numite "mari spaţii", pe care le-au cercetat mereu geopoliticienii, de la Carl Schmitt până la J. Attali. Abordările geopolitice asupra unor chestiuni cum este şi aceea a integrării europene nu pot să facă abstracţie de această complexitate a lumii actuale. Popoarele, elitele acestora, marile şi micile grupări omeneşti, se disting între ele şi prin reprezentările asupra spaţiului, care, în forma lor cea mai reprezentativă, îmbracă forma "hărţilor mentale", încât

geopolitica este deopotrivă ştiinţa acestor reprezentări colective asupra spaţiului.

Concluzionând, putem spune că geopolitica este ştiinţa dimensiunii spaţiale a vieţii politice, economice şi culturale şi religioase a popoarelor, ceea ce implică, altminteri spus, o concepţie despre om ca fiinţă spaţială, ca om spaţial, aşa cum economia promovează ideea unui *homo oeconomicus*, noologia pe aceea a unui *homo religiosus*, sociologia pe cea a unui *homo socius* sau *zoon politikon* etc.

## Geopolitica şi organizarea spaţiului în viziunea lui H. Mackinder

Spaţiul geopolitic este structurat în popoare, puteri ale uscatului şi ale mărilor. Pământul şi marea au indus un dualism fundamental. Geopoliticianul rus Dughin, în linia unei tradiţii prestigioase a gândirii geopolitice, distinge între telurocraţie şi talasocraţie, adică între forţa terestră şi forţa maritimă. Acest dualism a opus întotdeauna civilizaţiile comerciale (Cartagina, Atena) celor militar-autoritare (Sparta, Roma).

Exponentul de frunte al acestei filosofii asupra geopoliticii a fost Mackinder care şi-a proiectat concepţia în celebra sa hartă a zonelor concentrice. Cercul spaţial intracontinental sau *heartland* (pământ central) care este “pivotul istoriei”, “axa geografiei şi a istoriei”; această arie se suprapune geogrfic cu Eurasia. Centura “zonei de ţărm”, numită şi “centură internă sau continentală”, *rimland*, în care consemnăm o dezvoltare civilizaţională intensă; este zona care înconjoară heartlandul. Centura externă sau insulară, a “pământurilor necunoscute”, cu care se pot stabili doar legături maritime (exemplu: Cartagina şi civilizaţia feniciană).

Această imagine geopolitică este, în viziunile geopoliticianului rus, A. Dughin, un produs imagologic al expansiunii Angliei, mai precis al unei epoci în care Anglia devine mare putere maritimă (secolele al optsprezecelea şi al nouăsprezecelea).

“Epoca marilor descoperiri geografice începută la sfârşitul secolului al cincisprezecelea a atras după sine statornicirea definitivă a talasocraţiei ca organizare planetară independentă, care s-a rupt de Eurasia şi de ţărmurile ei şi s-a concentrat în lumea anglosaxonă (Anglia, America) şi în colonii. «Noua Cartagină» a capitalismului şi industrialismului anglosaxon s-a cristalizat în ceva unitar şi întreg şi de atunci dualismul geopolitic

a câştigat forme ideologice şi politice distincte”[1]. Ce constatăm? Că o formă anume de manifestare colectivă, în cazul acesta comerţul, a indus o nouă modelare a spaţiului, care-şi mută centrul de pe uscat pe mare, dinspre activităţile sedentare ale pământului spre cele mobile ale mărilor.

În vederile altui mare cercetător al expansiunii noului sistem (cel capitalist modern, fondat şi el, evident, pe marile spaţii comerciale), această expansiune n-a generat un tip de modelare dualistă a spaţiului planetar, ci una de tip perdelat, în trepte, cunoscută graţie teoriei “centru-periferie” (C/P). În lumina ei, spaţiul are o organizare perdelată, în centre, semiperiferii şi periferii, astfel că tensiunea este integral una lăuntrică sistemului, nu una polaristă, adică intersistemică.

Este o tensiune intracivilizaţională, nu inter-civilizaţională, ca în concepţia dualistă. Am putea spune că geopolitica este o ştiinţă în care se derulează disputa celor două mari concepţii asupra spaţiului: cea dualistă, triumfătoare în bipolarismul postbelic şi care este copleşitor prezentă în tratatul de geopolitica a lui Dughin, şi cea monopolaristă, triumfătoare în concepţiile americane şi într-o teorie ca aceea a sistemului mondial modern, unic şi expansionar, guvernat de puterea unei mari metropole care este şi centrul sistemului şi e de esenţă urbană. Această concepţie holistă va triumfa în geopolitica erei nucleare şi a eterocraţiei, adică a “fazei atmosferice”, cum spunea Mehedinţi sau a globalismului stratosferic.

Într-o anume interpretare geopolitică s-ar putea spune că epoca războiului rece este una de consacrare a dualismului geopolitic, dar, cum arată Wallerstein, însuşi “sistemul socialist” a fost parte a sistemului mondial modern; în ciuda elementului său anacronic (faptul că era bazat pe imperiu), el a rămas totuşi supus dinamicii sistemului capitalist, care a fost tot timpul mai puternic (nu doar în 1989) decât alte sisteme candidate la poziţia de sisteme hegemonice (printre care şi sistemul comunist).

În aceeaşi linie pare a se situa şi interpretarea lui Mackinder, care pune accent tot pe tensiunile interne ale sistemului unic, ceea ce se distinge în sistem fiind lupta pentru stăpânirea *heartlandului* şi a *rimlandului*, iar această luptă opune competitori, de la doi la mai mulţi, încât cazul unui sistem cu doi competitori este doar un caz particular al sistemului cu mai mulţi competitori care se confruntă pentru cucerirea şi stăpânirea *heartlandului*. Oare nu este actuala înţelegere ruso-americană un exemplu de coaliţie între doi competitori pentru gestionarea heartlandului eurasiatic şi deci a lumii întregi? Ce-a mai rămas

[1] Cf. A. Dughin, "*Osnovî Geopolitiki*", Arktogheea, Moscova, 1997, cap. 2, pp15-19. cf. de asemenea, Brunhes J. şi Vallaux, C. "La Geographie de l'histoir: Geograpie de la paix et de la guerre sur terre et sur mer", 1921. Michel Foucher, "Fronts et frontieres", Fayard, Paris, 1991

din vechiul “dualism geopolitic”? Totul s-a topit precum ceaţa în faţa realismului, spre cinism, al geopoliticii celor două mari state. Nu este aceasta o strategie defensivă în faţa insurgenţei unor candidaţi noi care, fiind mai mulţi, pot ameninţa actuala configuraţie a puterii? Prin urmare, Mackinder nu poate fi socotit adeptul dualismului geopolitic planetar, ci, cel mult, al unui model de competiţie geopolitică bipolarizantă pentru controlul heartlandului. Încât modelul dualist creează confuzie în măsura în care menţine imaginea unei confruntări bipolariste care a lăsat de mult locul unei alianţe pentru gestionarea lumii, adică pentru controlul popoarelor, al culturilor, năzuind chiar spre un control la scară mondială a religiilor, singurele care nu pot fi integrate în acest nou sistem mondial pe care cercetătorii au început să-l identifice ca atare, denumindu-l sistem global sau globalizare.

Dar să examinăm lucrările lui Mackinder pentru a ne convinge că el nu este adeptul teoriei dualiste pur şi simplu[2].

În referatul său, “Axa geografică a istoriei”, publicat în 1904, el afirmă, într-adevăr, că avantajul geopolitic provine din controlul zonei centrale, a centrului lumii, care, în viziunea lui Mackinder, se suprapune, cum s-a precizat deja, Continentului eurasiatic. În centrul acestuia este “inima lumii” sau “heartland”-ul. Această arie pivot este “axa geografică a istoriei” sau “arealul axial”, înconjurată fiind de un al doilea cerc concentric, care este “centura internă sau de margine” (*inner or marginal crescent*). În această zonă se localizează leagănul civilizaţiilor. Civilizaţia, aşadar, a apărut pe malurile marilor fluvii şi pe ţărmurile mărilor.

Al treilea cerc concentric este acela al “centurii exterioare sau insulare” (*outer or insular crescent*).

În această vedere, cele trei zone, dar în principal *heartlandul şi outlandul* (centura exterioară), cum se subliniază şi în prezentarea lui A. Dughin, au produs şi competitorii majori la stăpânirea spaţiului cu cea mai mare densitate civilizaţională, în cazul acesta, centura internă sau *rimlandul*. Astfel, *heartlandul* a produs primele atacuri masive asupra *crescentului interior* prin acei “piraţi ai uscatului”, aşa cum o arată “cuceririle mongole”. Aceştia au fost precedate de sciţi, huni, alani etc. Aceste rostogoliri poartă cu ele structuri autoritare, ierarhice, nedemocratice, necomerciale[3]. La rândul ei, centura externă sau

[2] Halford Mackinder s-a născut la 1861 şi a murit în 1947. Între 1910 şi 1922 a fost membru al Camerei Comunelor, iar între 1919-1929 a fost "trimisul britanic în Rusia de Sud" (Dughin, op. cit, cap. 3, pp. 43-51). Cf. şi Ancel, J. "Manuel geographique de la Politique Europeenne, tome I: L' Europe centrale", 1936 şi M. Foucher, op. cit. p 18, subliniind şi el viziunea dualistă a lui Mackinder, vezi şi p 20 Cf şi Paul Claval, "Geopolitică şi geostrategie. Gândirea politică, spaţiul şi teritoriul în secolul al XX-lea", Ed. Corint, Bucureşti, 2001, în special, cap. II

[3] Vezi P Claval, ibid. şi de asemenea A. Dughin, ibidem

insulară a produs “piraţii mărilor”, expediţiile coloniale, care contracarează “impulsurile uscatului”[4]. Aceste “expediţii” poartă cu ele comerţul, formele democratice etc. (Atena sau Cartagina intră aici, aşa cum la celălalt pol ar fi Sparta şi Roma antică).

Iată legea formulată de Mackinder: “Acela care ţine sub control Europa de Est domină asupra heartlandului, acela care domină asupra heartlandului domină asupra Insulei Mondiale, acela care domină asupra Insulei Mondiale, domină asupra lumii”[5].

În lumina acestei legităţi, Mackinder identifică principalii candidaţi la competiţia geopolitică pentru controlul *heartlandului* şi apoi a Insulei Mondiale care cuprinde Asia, Europa şi Africa, în vederile lui. Aceştia sunt în principal doi, Rusia şi Germania şi se subînţelege că pe aceştia trebuie să-i contracareze Anglia, adică cel de-al treilea candidat la hegemonia geopolitică. Instrumentul pentru aceasta nu este altul decât *rimlandul*. Cine controlează Rimlandul poate gestiona relaţia dintre candidaţii geopolitici la competiţia mondială.

Iată ce scrie chiar Mackinder: “Rusia ocupă aceeaşi poziţie strategică centrală în lumea întreagă precum Germania în Europa. Ea poate să întreprindă atacuri în toate direcţiile şi să fie supusă lor din toate direcţiile, cu excepţia nordului...”[6].

În consecinţă, geopolitica anglosaxonă ar consta în strategia utilizării *rimlandului,* ca zonă tampon între Rusia şi Germania (căci ar opri înaintarea Rusiei spre Adriatica şi totodată ar preveni alianţa Germaniei cu Rusia, adică strategia *Drang nach Osten* a Germaniei).

În fapt, cele două tratate încheiate prin Pacea de la Brest-Litovsk (între Rusia şi Germania, la 3 martie 1918) şi pactul Ribbentrop-Molotov sunt expresia acestor încercări, eşuate mereu, de a săvârşi uniunea Germaniei cu Rusia. La vremea aceea, Anglia a descurajat această unire. În 1919 Mackinder scrie, cum s-a reţinut deja, cartea sa “Idealurile democratice şi realitatea”, carte care a şi susţinut infrastructura spirituală a Păcii de la Trianon. Mackinder a fost unul dintre inspiratorii Tratatului de la Trianon, în care s-a cristalizat tocmai sistemul geopolitic interbelic bazat pe alianţe regionale ale statelor tampon (rimlandul est-european) sub garanţiile Angliei şi Franţei, spre a preveni o alianţă ruso-germană şi deci implicit, ofensiva puterilor revizioniste. Lupta contra revizionismului a avut ca fundament, în mare parte, tocmai acest concept geopolitic forjat

[4] P Claval, op. cit., cap II

[5] Citat din "*Idealurile democratice şi realitatea"*: *"Democratic Ideals and Reality",* New York, 1919

[6] "*Axa geografică a istoriei"*: *"Geographical Pivot of History"* în *"Geographical Journal",* 1904, cf. de asemenea *"Democratic Ideals and Reality",* New York, 1919, Vezi şi P. Claval, pp47-48

de Mackinder dimpreună cu viziunea geopolitică solidară. Problema este dacă acest concept este încă viabil. Ce putem spune, deocamdată, este că el se află sub presiunea dublă: aceea a subversiunii Mitteleuropei, pe de o parte, şi a aceea a subversiunii neokominterniste (o ideocraţie), de alta, adică a unei reţele internaţionaliste care perpetuează orientarea agresivă contra ordinii spirituale a naţiunilor şi a religiei creştine, în genere, a religiilor mari ale lumii.

Germania, la rândul ei, şi-a elaborat, începând cu finele secolului al nouăsprezecelea, propria ei gândire geopolitică ofensivă şi deci o concepţie germană asupra spaţiului, iar reprezentanţii acestei întreprinderi sunt, la acel prag de epocă, F. Ratzel şi, de pe la mijlocul secolului al douăzecilea, K. Haushofer. Această viziune asupra spaţiului este fără îndoială dependentă de particularităţile politicii germane, dar, pe de altă parte, ea întruneşte şi unele caracteristici de valabilitate generală, care fac din geopolitica germană o contribuţie la ceea ce s-ar putea denumi o ştiinţă europeană medială, legată, altminteri spus, de spaţiul central european. Vom examina concepţia geopolitică medială, al cărei prim inspirator a fost Germania, şi care se ilustrează prin cei trei exponenţi ai acesteia, F. Ratzel, suedezul R. Kjellen şi K. Haushofer.

Vom trece apoi la examinarea unor modele geopolitice americane şi ruseşti, pentru a zăbovi asupra concepţiilor geopolitice foarte recente şi asupra noilor strategii geopolitice, sintetizate în teorii nu mai puţin celebre ca cea a lui Spykman, Cohen ori Saviţki şi Gumiliov în Rusia sau şi mai aproape de noi, Haushofer în chestiunea panideilor, I. Wallerstein în problematica expansiunii sistemului mondial modern sau Huntington, unul dintre cei ce s-au opus “triumfaliştilor” post-războiului rece din SUA. Inspiraţi de teorii precum cele menţionate putem intui cât de vag modelul geopolitic al lumii actuale. Acesta devoalează procese teritoriale tradiţionale de tipul celor care garantează echilibrul statelor naţionale, ca actori geopolitici tradiţionali, peste care se desfăşoară procese teritoriale induse de expansiunea sistemului mondial modern (capitalist), căruia i se datorează naşterea noului peisaj geoeconomic şi geopolitic al unei lumi cu centre, semiperiferii şi periferii, pentru ca manifestarea panideilor şi a internaţionalelor să adauge faţete neaşteptate aceluiaşi peisaj geopolitic despre care se spune că se află mai ales sub efectul modelator al globalizării. Pe de altă parte, analiza geopolitică şi configuraţia spaţiului sunt în continuare îndatorate acelor formaţiuni geopolitice pe care le-a evidenţiat H. Mackinder la începutul secolului al XX-lea: heartlandul, rimlandul şi crescentul exterior, acesta din urmă fiind produsul modelării “forţelor mării”, opuse “forţelor uscatului”, care au influenţat în chip decisiv geopolitica lumii vechi. Vom stărui aici, într-un scurt

*intermezzo*, asupra rimlandului într-o abordare de geopolitică aplicată, conştienţi fiind de riscul unei asemenea abordări căreia nu-i conferim, de aceea, decât o semnificaţie limitată şi în orice caz una care nu ne trece de pragul ipotezelor.

## Rimlandul, geopolitica frontierelor şi problema integrării europene

Rimlandul preia înlăuntrul proceselor şi configuraţiilor sale teritorializate tensiunile axiale ale sistemului. Când Carol I a acceptat să devină principe al României el a examinat întâi poziţionarea României pe hartă pe axul nord-vest/sud-est. A pus compasul pe linia Londra-Calcuta. Când a constatat că România se află pe axul înaintării spre India a decis să accepte propunerea lui Brătianu socotind că această ţară va avea un viitor legat tocmai de axul acesta geopolitic. Dughin crede că rimlandul are de rezolvat o problemă pusă de geografie, iar aceasta se referă la dualismul geopolitic care opune continentalismul atlantismului, în speţă, pământul uscatului. "Cu excepţia căii talasocratice sau telurocratice, a treia cale pentru el nu există", zice Dughin[7].

Ce exagerare să judeci tensiunea geopolitică a rimlandului, în genere a lumii, pe un ax monoton pământ/mare, viziune îndărătul căreia ghicim, de fapt, forţa de inerţie a bipolarismului postbelic ruso-american în sistemul de gândire asupra spaţiului. Reţinem, pe de altă parte, ideea împărtăşită plenar de geopoliticianul rus, că dacă privim rimlandul cu ochii "stăpânitorilor mării", el apare ca o "fâşie", iar pentru "forţele uscatului" ("continentalismului") ca o linie, căci pentru cei dintâi el "se întinde în adâncul uscatului", pe câtă vreme pentru forţele continentalismului rimlandul este o limită şi deci o linie. Reţinem ideea aceasta că modul în care o putere, dinlăuntrul uscatului ori dinspre întinderea mărilor şi oceanelor, se raportează strategic la spaţiul intermediar al rimlandului se transmite în toate manifestările ei din interiorul respectivului teritoriu, începând cu *procesele teritoriale* pe care le iniţiază acolo. Toată concepţia despre frontiere a grecilor, de pildă, preia această viziune a rimlandului-fâşie, iar aceea a romanilor, din contră, o preia pe aceea a rimlandului-linie, de aici, concepţia *limesului* în ce priveşte înţelegerea frontierelor. O atare concepţie a *limesului* s-a transmis subimperiului romano-german, şi, astăzi, spaţiului Schengen; în toate aceste cazuti, o putere regională pretinde că marginile jurisdicţiei sale sunt totodată şi linia care desparte civilizaţia de barbarie. Toate aceste modele asupra spaţiului sunt inspirate de concepţia romană a *limesului.* Confruntarea între

[7] Cf. ibid.

Bucureşti şi Budapesta, ca să luăm un exemplu regional, este legată tocmai de competiţia pentru rolul de *magister militiae* la frontiere. Ungaria pretinde pentru sine rolul de "stat-tampon" în raport cu noua înaintare a frontierei occidentale în Răsăritul postcomunist, România, la rândul ei, aduce probe că a produs securitate în spaţiul balcanic şi, deci, are îndreptăţire la rolul şi poziţia de stat-tampon în raport cu acelaşi proces teritorial de înaintare a frontierei nord-atlantice. În ultima vreme a intervenit în dispută şi Bulgaria, care, la rândul ei, pretinde pentru sine acest rol. Totul este o bătălie pentru rolul de "paznici de poartă" ai Noului Sistem European, aproape un imperiu. Chestiunea a trecut şi în câmpul confruntărilor ideologice interne, unde un grup de "analişti" au crezut că problema trebuie internalizată şi au inventat adversari ai *limesului* occidental (deci ai înaintării frontierei occidentale în România) în cadrul culturii române, aruncând asupra României suspiciunea unor tensiuni şi riscuri culturale care-ar face chipurile inabil Bucureştiul să-şi asume rolul de participant la gestionarea limesului. Războiul ideologic cu aşa zişii criptocomunişti, cu securiştii, ori cu naţionaliştii etremişti au servit unei asemenea idei care acuză România de poziţii antioccidentaliste şi, astfel, implicit afectează pretenţia Bucureştiului la rolul de forţă credibilă la frontiera orientală a sistemului nord-atlantic. Acest război ideologic a întârziat mai mult decât orice alt factor integrarea României în organizaţia nord-atlantică. În genere, există grupări intelectuale care, revendicându-se de la orientarea pro-occidentală, acţionează ca adversari ai ideii şi pretenţiei Bucureştiului de a socoti România "stat de cultură la Dunărea de Jos", adică organism teritorial capabil să-şi asume o asemenea funcţie de stat tampon, participant la organizarea frontierei occidentale din flancul sud-estic.

Ne dăm seama ce sens are noţiunea eminesciană de "stat de cultură la Dunărea de Jos". Este o noţiune prin care se sugerează rolul de "forţă organizantă" a poporului şi a statului român în cadrul rimlandului european, capabilă deci să coaguleze o structură geopolitică durabilă şi să organizeze spaţiul în raport cu raţiuni europene în această parte a regiunii. Forţele adversare contestă tocmai această vocaţie poporului şi statului român şi toate "reprezentările" despre români ca fiind "necreativi", leneşi, hoţi, laşi, demagogi, mitomani, răspund unei asemenea "strategii". Paradigma aceasta care contestă românilor capacitatea de a îndeplini o funcţie geopolitică la Dunărea de jos este foarte veche. Înaintea lui Rossler o regăsim în acea interpolare din cronica lui Grigore Ureche, datorată lui Simion Dascălul. Despre originea românilor Simion Dascălul a propus celebra "basnă", cum zice cronicarul, cum că s-ar trage din hoţii şi tâlharii exilaţi de Roma pe pământurile barbare ale vechii

Dacii. Rössler contestă ideea originii romane a poporului român şi deopotrivă a continuităţii sale în acest teritoriu. În aceeaşi linie de conştientă ori inconştientă contestare a vocaţiei creatoare şi organizatoare a poporului român se înscriu şi manualele alternative de istorie care contestă originea, relegând-o "miturilor istoriografice", adică unor naraţiuni fantasmagorice. Tot astfel este contestată calitatea de erou sau de sfânt a lui Ştefan cel Mare, a lui Brâncoveanu, în genere este contestată orice figură legendară în istoria românilor. Revenind la paradigmele frontierei fâşii sau a frontierei linie (limes), trebuie să consemnăm că, în genere, statele, fără excepţie, le utilizează pe amândouă, în funcţie de situaţie. Atunci când se raportează la vecini agresivi, statul foloseşte imaginea frontierei-linie, când din contră, proiectează asupra spaţiilor vecine strategii expansioniste, recurg la imaginea frontierei fâşie. Ungaria excelează în ceea ce priveşte utilizarea discursului frontierei în cadrul unor organisme internaţionale. Când prezintă politica statului român vis-a-vis de minoritatea maghiară, Budapesta preferă să folosească imaginea frontierei-fâşie cu toate sloganurile legate de "transparenţa frontierelor", de aşa numitele "frontiere-deschise", europene etc., criticând România că foloseşte strategii cartografice izolaţioniste, cum reiese din textele unor istorici şi geopoliticieni maghiari care scriu despre "harta care închide" şi "harta care deschide" (statul român fiind acuzat că în şcoală a folosit metoda cartografică a "hărţilor închise"). Când, din contră, se referă la misiunea Ungariei, la "rolul ei european", preferă să folosească imaginea "frontierei-linie", adică a unei frontiere-limes, sugerând că civilizaţia occidentală se întinde până cel mult pe Carpaţi, dincolo de care începe Orientul barbar, ortodox-islamic, antioccidental etc. Se subînţelege că Ungariei i se conferă, în acest discurs, semnificaţii de stat-tampon la marginile civilizaţiei occidentale şi în consecinţă statului maghiar i se construieşte imaginea de stat civilizator, creator de "mărci" la frontiera occidentală a Europei, închipuirea unor istorigrafi maghiari mergând până acolo încât leagă existenţa însăşi a Moldovei voievodale de rolul întemeietor al Ungariei. În acest sens, este croită ideea că statul moldovean a fost creat ca marcă a statalităţii maghiare la "limesul" lumii catolice. De unde ar fi adus Ungaria medievală *ideea voievodatului creştin-ortodox*, când statul ungar el însuşi a fost întemeiat după un cu totul alt pattern, transmis feudalităţii maghiare de *sistemul defensiv catolic*? Faţă de cazul acesta al unui feudalism de imitaţie, preluat adică prin simplu împrumut politic, fără de vreun aport creator propriu, concepţia voievodatului creştin este expresia unei transmisiuni în linie directă a ideii romane a statului, pe care n-o regăsim sub această formă, în tot spaţiul acesta, decât la români, în rest, ea fiind idee

împrumutată şi adeseori foarte târziu, cum se întâmplă şi cu statalitatea maghiară.

Lucrurile acestea privitoare la modelul frontierei se încurcă şi mai mult, când luăm în calcul ţări ca Ucraina. Eroarea diplomaţilor români în încheierea Tratatului cu Ucraina este că, aplicând frontierei conceptul frontierei-fâşie, ei au crezut în ideea euro-regiunilor ca aranjamente reciproce, pe câtă vreme Ucraina a venit la masa tratativelor cu diplomaţi inspiraţi de frontiera-linie sau limită, astfel încât Tratatul a închis în el o tensiune nerezolvată şi a devenit un generator de endemice *malentendus*-uri.

Chestiunea a răbufnit în unele discuţii cum au fost, de pildă, cele legate de protocolul privind bursele acordate de statul român elevilor şi studenţilor români din Bucovina. Ucraina pretinde ca Guvernul României să comunice Kievului listele cu bursieri înaintea acordării burselor (impunând Bucureştiului conceptul său de frontieră-linie, adică de "hartă închisă"). Bucureştiul, din contră, invocând libertatea circulaţiei în Europa, a socotit a fi îndreptăţit, tocmai în spiritul şi litera Tratatului, să acorde burse inclusiv prin mijlocirea unor fundaţii şi asociaţii, aplicând, altfel spus, conceptul frontierei-fâşie, al hărţii deschise aşa cum cere Tratatul (*a propos* de euroregiuni). Este drept că, în faţa stilului ofensiv al funcţionarilor de la Kiev, Bucureştiul a făcut un pas înapoi şi a renunţat la strategia frontierei fâşie în concepţia gestionării burselor, care i-ar fi avantajoasă căci ar antrena comunitatea românească de acolo (asociaţiile româneşti), mai ales pe linia selecţiei bursierilor. Exact lucrul acesta îl respinge Kievul, cerând Bucureştiului să colaboreze direct cu Guvernul ucrainean şi să excludă cu totul Asociaţiile minorităţii etnice din Ucraina, în vreme ce la frontiera de vest, de pildă, Budapesta le utilizează până la a obţine din partea Bucureştiului adeziunea la un model de relaţii transfrontaliere între ungurii din România şi cei din Ungaria fără nici un amestec al Bucureştiului, lăsând totul sub controlul aproape exclusiv al relaţiei dintre Budapesta şi UDMR. Prin urmare, Bucureştiul a delegat un atribut al său Budapestei în chestiunea relaţiilor maghiaro-maghiare, încât între maghiarii "dinlăuntru" şi cei "din afară" funcţionează un continuum etno-politic şi etnospaţial nestânjenit. Bucureştiul este concesiv, iată, atât la vest cât şi la est (adică la ambele frontiere). În raport cu echilibrul rimlandului, poziţia României apare ca una foarte flexibilă şi deci salutară. În raport, însă, cu interesele sale imediate, poziţia României în politicile cerute de conjunctura rimlandului pare mai degrabă una defensivă, chiar una de cedare istorică, aşa cum a fost calificată în discuţiile referitoare la încheierea tratatului cu Ucraina.

Problemele ambivalenţei frontierei nu ţin, aşadar, de dualismul geopolitic mare/uscat, ci de utilizarea de către acelaşi

actor, alternativ sau chiar concomitent, a celor două paradigme ale frontierei, indiferent dacă acel actor geopolitic este parte a rimlandului sau nu. Rusia, de pildă, aplică în Basarabia conceptul frontierei fâşie, iar în concepţia sa despre vecinătăţile apropiate aplică, în acelaşi mod ambivalent, cele două paradigme ale frontierei în relaţiile cu Occidentul şi cu NATO, accentuând când asupra frontierei linii când asupra frontierei fâşii, arătându-se când dogmatică, când flexibilă în diplomaţia frontierei cu aria NATO. În clipa de faţă, Putin pare a fi topit chestiunea frontierelor geopolitice, forjând o alianţă geostrategică cu SUA, după modelul istoric al Crimeii.

Politica integrării europene şi euroatlantice nu poate ignora, iată, unul dintre reperele geopolitice vechi şi noi totodată, acela al frontierelor. Europa este totodată una a frontierelor, oricâte modificări va suferi regimul acestora în viitorul apropiat ori mai îndepărtat. Iluzia că frontierele constituie un reper geopolitic pe cale de a-şi pierde din importanţă provine din climatul secolului al opstsprezecelea care a modelat spaţiul mental al intelectualităţii europene într-un chip radical. Atunci, prima dată, intelectualii europeni au experiat cele două trăsături care au fost, mai încoace, socotite definitorii pentru fenomenul globalizării şi anume comprimarea spaţiului şi conştiinţa lumii ca întreg. Ambele trăsături se ivesc în climatul urbano-capitalist al Europei "luminaţilor" sub forma unei reprezentări a omului autonom şi a unei lumi modelate de raţiune, una şi aceeaşi peste tot. Iluminismul, clasicismul, cartezianismul, raţionalismul, sunt ilustrarea conştiinţei că lumea este aceeaşi de la un capăt la altul al ei şi că centrul ei unic este raţiunea umană autonomă. Modelul unei lumi al cărei centru unic este raţiunea şi al cărei peisaj este modelat de principiile universale ale raţionalităţii abstracte, al unui sistem juridic unic pe deasupra oricărei legături cu *dreptul viu*, reprezintă expresia triumfului luminist şi prefigurarea ideii globaliste, al cărei triumf, însă, se leagă totuşi, precum o să arătăm mai jos, de o altă experienţă, una profund religioasă de data aceasta, şi anume de experienţa pionierilor frontierei americane.

## Spaţiul celor două Europe. Europa nordică şi Europa mediteraneană. Teoria lui Fr. Ratzel

La această lume pe care o descrie conştiinţa universalistă a luminaţilor va *reacţiona* lumea germanică, astfel că spre finele secolului al optsprezecelea (1744-1803: intervalul de viaţă al lui Herder) se iveşte un loc în care lumea aceea modelată de "spiritul Franţei", se izbeşte de propria ei margine, atestând astfel

neveridicitatea acestei imagini a unei lumi modelate de principiile universaliste ale raţiunii autonome. Se năştea "frontiera germană" a lumii europene şi această frontieră va deveni cadrul uei extraordinare manifestări creatoare a Europei – romantismul cu ştiinţele lui: etnografia, psihologia popoarelor, geopolitica şi Reforma, cu fenomenele ei, între care cel mai însemnat şi de valoare universală: "traducerea Bibliei" pentru ca Logosul, Cuvântul divin, să fie la îndemâna "tatălui şi a mamei". Totul se petrece în cea mai curată atmosferă religioasă, adică în şi printr-o experienţă spirituală de profundă trăire a raportului cu Dumnezeu. Triumfa, în plină atmosferă universalistă, una dintre cele mai extraordinare şi profund-creştine imagini despre spaţiul noologic, adică despre spaţiul modelat de spirit.

Iar lucrul acesta se leagă de un om religios, episcop lutheran la Weimar, Johann Gotfried Herder (1744-1803). De împrejurarea acestei experienţe spirituale germane se leagă şi apariţia unui alt model spaţial european, acela al unui spaţiu cu două Europe, nu cu una singură, iar acestea două erau, la vremea aceea, Europa mediteraneană şi Europa nordică, germano-reformată. În centrul acelei lumi noi se afla, în lumina analizelor noastre, un exponent de bază al ei: J. G. Herder. Ideea axială a lui Herder este aceasta: "Cel care a dăruit omului raţiunea i-a dăruit-o împreună cu Limba". În şi prin duhul Limbii, Raţiunea se încorporează în *Volkgeist*, în "spiritul" sau "geniul poporului". Graţie Limbii, insul este copărtaş al experierii logosului de către poporul său de apartenenţă, iar obiectivitatea acestei experieri este tocmai această comunitate lingvistică şi spirituală numită Popor şi *Volkgeist*.

Raţiunea universală a "luminaţilor", cu centrul în sine însăşi, fără de Dumnezeu, părăseşte scena şi lasă loc acestui "spirit al Poporului", "raţiunii specificate" şi locuite de Dumnezeul popoarelor. Apare, iată, ideea unei "unităţi organice" în care Duhul Sfânt sălăşluieşte în tainica unitate cu spiritul popoarelor, obiectivându-se în Limbile naţionale.

În această atmosferă ilustrată de marele triumf herderian se naşte o nouă ştiinţă a relaţiei dintre "condiţiile exterioare" şi "influenţa internă a naturii pur spirituale". Dezvoltarea omului, a popoarelor şi a statelor se află, spune Carl Ritter (1779-1859) în *Erkunde* (Geografie), sub dubla influenţă: aceea a "condiţiilor exterioare" şi a "naturii pur spirituale". "În fiecare popor, spune el, se oglindeşte patria lui" (*das Heimatland*)[8]. La Carl Ritter apar concepte precum "individ geografic", "teritoriu organic natural", "graniţe naturale" etc.

[8] Apud Günter Herden, "Kritik der deutschen Geopolitik", Dietz, Berlin, 1958, în versiunea franceză, 1960, p.16, citat şi în "Sociologia şi geopolitica frontierei", vol. I, Ed. Floare Albastră, Bucureşti, 1995, p.47

Se născuse, iată, o nouă direcţie de studiu, care cercetează spaţiul în strânsă legătură cu viaţa politică a popoarelor. Cel ce va fundamenta cu adevărat noua ştiinţă politică a spaţiului va fi Fr. Ratzel, în viziunea căruia statul este un organism, ale cărui caracteristici spaţiale sunt: "poziţia, spaţiul şi graniţele" (die Lage, das Raum, die Grenzen) la care se adaugă ideea centrului statal, *Mittelpunkt,* un fel de "embrion" din care se nasc, prin "evoluţie spaţială", statele. Astfel de expresii ale Mittelpunktului statal sunt: cele şapte coline ale Romei, Valea Nilului în Egipt, Sumerul, Transilvania la români etc.

Mittelpunktul se dovedeşte a fi "nucleul etno-politic" al statului ca organism spaţial, strălucirea acestui "centru statal" măsoară gradul de dezvoltare a unui stat. Când această strălucire va fi mare, este semn că statul se află la apogeu. Se prefigura, iată, în această viziune "antropogeografică", teoria spengleriană asupra relaţiei dintre "sufletul unei culturi", care este totuna cu sentimentul spaţial ce se originează în peisaj, şi expansiunea unei civilizaţii, cu deosebirea că, la Spengler, "strălucirea metropolei" este semn al decadenţei, nu al apogeului.

În fine, "graniţa" este cea de-a doua caracteristică a manifestării statului. "Statul se menţine în jurul unui centru care este, la rându-i, caracterizat de expansiune în spaţiu, iar graniţa este tocmai produsul acestei expansiuni şi proporţia ei". Graniţa este "un organ periferic" al statului şi totodată produs al mişcării (al expansiunii) statului. Graniţele dau forma statului. Definind graniţele ca organ periferic şi ca produs al expansiunii statului, Ratzel distinge între "graniţe naturale" şi "graniţe politice" şi între "graniţe bune" şi "graniţe rele".

În această viziune organicistă şi istoricistă, graniţele sunt consecinţa naturală a procesului organic de creştere a statului. Ne dăm seama că această concepţie se află în tensiune cu ideea şi procedeul modern privind decupajele teritoriale interstatale: arbitrajele juridico-diplomatice. Este interesant de sesizat că Pacea de la Trianon s-a clădit, în mod paradoxal, pe o sinteză între cele două idei spaţiale: cea organicistă care vede în graniţă un organ periferic al statului şi cea raţionalistă care aplică trasării graniţelor "arbitrajul juridico-diplomatic", utilizând o idee care va triumfa la geopoliticianul francez J. Ancel, aceea că graniţa este produsul intersectării presiunii demografice şi politice a două popoare (esenţa frontierei ca izobară politică). Presiunile acestea răzbat şi sub forma arbitrajelor.

Sabin Manuilă va dovedi că frontiera trianonică a statului român se suprapune în mare măsură cu marginile etnice ale poporului român, deşi de o parte şi de alta a frontierei sunt dispuse mase de populaţie românească. Însă, în mare măsură, frontiera copiază "marginea etnică" a statului român. Sabin Manuilă va şi inova geopolitica propunând metoda sa a dubletului

hărţi etnice-hărţi politice, sesizând posibilitatea incongruenţei lor, generatoare de tensiuni geopolitice. În celebrul său "Studiu etnografic asupra populaţiei României"[9], Sabin Manuilă va sesiza că, în cazul României, cartograma politică o reflectă pe cea etnică adică indică faptul că "frontiera politică a României Mari" reflectă şi deci respectă "comandamentele de ordin etnic şi geografic"[10]. Trasarea unei frontiere este un compromis între ideea etno-politică şi ideea geopolitică, nu efectul exclusivităţii uneia dintre cele două idei şi criterii (ca la Ratzel, ori ca la concepţia contractualistă care ar face abstracţie de criteriul etno-politic, luând în seamă doar consideraţiile geopolitice aduse la îndeplinire prin *arbitraj* - în cel mai bun caz - ori de-a dreptul prin convenire arbitrară a împărţitorilor de teritorii). Vedem că, ori de câte ori, în concepţia graniţelor se sacrifică unul dintre cele două criterii, cel etno-politic (cum cer, de pildă, concepţiile "naţionalismului civic", care ignoră faptul că o naţiune este şi o realitate etnopolitică, nu doar una demo-politică, civică, adică produs al contractului, al banilor şi al convenţiei), arbitrajele se preschimbă (degradează) uşor în conveniri arbitrare. Aşa s-a întâmplat la trasarea frontierei geopolitice a Europei la Ialta, unde Churchill i-a întins lui Stalin celebra bucată de hârtie pe care erau consemnate proporţiile împărţirii influenţelor între cei doi împărţitori de teritorii pe seama României, a Greciei, a Ungariei, a Iugoslaviei şi Bulgariei (Germania a fost tot astfel împărţită). Asupra acestei chestiuni vom reveni însă.

Sabin Manuilă (şi deci geopolitica românească interbelică) era, iată, locul sintezei dintre cele două mari concepţii (filosofii) asupra teritoriului (spaţiului), cea nord-europeană, organicistă, romantică, individualizatoare (nu individualistă) şi cea occidentală (vest-europeană), rationalist-contractualistă, spre intelectualism, civică etc. de paradigmă clasică. Sabin Manuilă sesiza cum cele două criterii (şi filosofii spaţiale) trebuie să se regăsească în conceptul şi ideea frontierelor: "Neîndoios că dacă se face abstracţie de orice altă consideraţie, principiul etnografic poate încă produce modificarea graniţei noastre politice actuale. O astfel de modificare însă, care în mod cert ar aduce României un considerabil beneficiu teritorial – nu ar fi de natură a simplifica problema frontierelor, ci, din contră, ar complica-o. Iată de ce România nu a insistat niciodată pentru o revizuire a graniţelor sale politice, socotind mai presus de orice interes egoist imediat interesul general şi permanent al găsirii unui echilibru în care ţara şi populaţia ei să poată prospera şi în care tratamentul minorităţilor ei etnice să fie unul din punctele de

[9] Institutul de Statistică, Bucureşti, 1940
[10] Cf. şi "Sociologia şi geopolitica frontierei", ed.cit., p.91

legătură dintre România şi vecinii ei”[11]. Să reţinem, deocamdată, că şcoala geopolitică românească a găsit un cadru de sinteză între ideea ratzeliană a distincţiei dintre graniţe corecte (*Rechtengrentzen*) şi graniţe incorecte (*Schlechtengrentzen*), pe de o parte şi ideea anceliană despre graniţe ca izobare politice (mai precis demo-politice).

Aici se vede însă şi marea limită a antropo-geografiei ratzeliene şi se întrezăreşte şi necesitatea completării acestei viziuni cu cea, complementară ei, care va triumfa în geopolitica franceză prin lucrările lui J. Ancel, cum am precizat. Fiindcă, iată ce scrie Ratzel despre filosofia frontierelor: “Un stat mic suportă o graniţă rea mai uşor ca unul mare” întrucât în viziunile megalomane ale geopoliticii marelui spaţiu, “cu cât este mai mic [un stat] cu atât este mai puţin importantă graniţa sa”[12]. La această chestiune vom întâmpina cealaltă mare contribuţie corectoare a geopoliticii româneşti, prin N. Iorga, tot din perspectiva comandamentelor unei “ştiinţe europene sintetice” asupra spaţiului, nu parţială. Constatăm, iată, că primul loc în care Europa s-a integrat spiritual înainte de a se integra politic a fost acela al spaţiului de gândire geopolitică românească.

Aceasta a reflectat problemele spaţiului dintr-o perspectivă în care se regăsesc unificate şi complementarizate concepţia nordică şi cea sudic-mediteraneană, cea vestică şi cea estică.

Fiindcă, dacă la Ratzel numai statele mari produc argumente ale legitimităţii lor pe care le extrag din însăşi realitatea lor spaţială (îndreptăţind, astfel, ideea că teritoriul lor de expansiune este însuşi “spaţiul lor vital”), la N. Iorga se face dovada “vitalităţii popoarelor” în raport cu realitatea geopolitică-culturală a lumii, indiferent de mărimea statelor. Popoarele mici pot dovedi şi ele o mare putere de expansiune, doar că aceasta nu este de esenţă teritorială, ci spirituală.

Or tocmai acest tip de expansiune îndreptăţeşte dreptul lor la existenţa şi la afirmare etno-politică.

Astfel că sunt egal îndreptăţite geopolitic atât statele mari cât şi statele mici. În viziunea lui Ratzel, “forţa de creştere etno-culturală a Mittelpunkt-ului” adică a “centrului spaţial” al unui stat, se exprimă, pe de o parte, prin creşterea sau expansiunea sa spaţială (a teritoriului său) şi, pe de altă parte, prin capacitatea

---

[11] Cf. “Les problèmes démographiques en Transylvanie”, tom.I, nr.1, 1934 şi de asemenea, “Aspects démographiques de la Transylvanie” în “La Transylvanie”, 1938 şi deopotrivă lucrarea semnată cu C. Georgescu, “Populaţia României”, Buc., 1937

[12] Cf. “Politische Geographie oder die Geographie der Staaten, der Werkehrs und des Kieges”, München şi Berlin, p. 588, 599, apud Sava Nicu Ionel, *Şcoala geopolitică germană: Fr. Ratzel, Rudolf Kjellen, Karl Haushofer,* 1993, teză de licenţă, Univ. Bucureşti, cf. de asemenea, "Sociologia şi geopolitica frontierei", ed. cit, p 47

acestui Mittelpunkt de a controla politic şi spiritual "periferiile". Când această capacitate scade, "periferiile" (deci frontierele) intră în orbita altui *Mittelpunkt*. Prin urmare, în vederea aceasta, care va rămâne a Germaniei de la Ratzel şi până la geopolitica aplicată a lui Kohl şi Schröder, un stat poate experia doar două stări, ambele materializate în procese teritoriale*:* de creştere a distanţelor dintre nucleul statului (*Mittelpunkt*) şi organele sale periferice (*die Grenzen*) sau de comprimare a acestor distanţe.

Teritoriul de creştere a acestor distanţe este numit de Ratzel spaţiu vital (Lebensraum). Instrumentele sunt: forţa militară, războiul, comerţul şi spiritul (cultura şi comunicarea). Comunicarea frânge distanţele şi se obiectivează în acele forme materiale ale civilizaţiei (precum căile ferate, de pildă) şi deopotrivă în cele spirituale (cultura). "Comunicarea activă este simptom cultural şi creatoare de cultură, este o mişcare spaţială de oameni şi bunuri, este precondiţia creşterii statelor"[13]. Dezvoltarea comunicării este condiţia creşterii şi măreţiei unei mari puteri şi a unui posibil "decupaj frontalier înnoit" (renovat, prin împingerea frontierelor spre alte şi alte teritorii încorporate organismului statal în creştere). Nu e deloc surprinzătoare ideea lui Ratzel a suprapunerii "graniţelor naturale" cu cele politice, idee care prefigurează teoria britanică a Rimlandului. Căci în vederea sa (ca şi în cea a lui Mackinder în 1904 şi 1919), "graniţa de ţărmuri este cea mai bună dintre graniţele politice în interiorul oekumenei, pentru că ea este naturală". Exemplul tipic este acela al SUA: "Pornită de la est, graniţa a fost permanent împinsă spre vest, până la atingerea unei graniţe naturale - ţărmurile Pacificului (cucerirea litoralului opus). Aceasta este graniţa naturală. Procesul de creştere a Statului nu s-a oprit, iar graniţele politice au continuat să înainteze în Pacific. De aceea este preferabil ca graniţele politice, în expresia lor simbolică, să se afle cât mai departe de graniţele lor naturale"[14]. În Germania, comerţul hanselor a îndeplinit acelaşi rol de a împinge "frontiera" comercială pe mările lumii cu mult dincolo de ţărmurile nordului. Încât lumea devine întreagă zonă de interes politic şi astfel este prefigurată, iată, ideea frontierelor geopolitice. Ideea aceasta ratzeliană nu este singulară în Germania epocii decolării economiei germane căci, un alt mare exponent al *Zolwerein*-ului (al Uniunii vamale a Hanselor), Fr. List, va face din această idee axa filosofiei colonizărilor germanice, lucru sesizat ca atare de către M. Eminescu în aceeaşi perioadă. Iată ce scria marele poet şi etno-politolog în *Timpul* în această chestiune: "Nu mai e azi îndoială, zice Eminescu, asupra ţintei a o seamă de politici germane de-a preface Orientul într-un teren de colonizare şi a

[13] Ibidem, p. 608, apud N.S. Ionel, p.19
[14] Cf. Ionel Nicu Sava, op.cit., p.20

abate spre el superfluenţa de populaţiune care merge să alimenteze puterea de producere a Statelor Unite. Astfel F. List (...) după ce propune diferite mijloace pentru a pune mâna pe întinderile meridionale ale Americii, nu uită nici ţările noastre: «Aceiaşi politică de colonizare, zice List, ar trebui să urmeze [Germania] în privinţa Orientului, a Turciei Europene, a ţărilor Dunării de Jos. Germania are un interes nemărginit de-a vedea dominând în acea regiune siguranţa şi ordinea, şi emigraţia, care se va îndrepta în acea parte, e cea mai lesnicioasă pentru indivizi şi cea mai folositoare pentru naţiunea germană. Cu de cinci ori mai puţini bani şi timp de cum costă transportul pe malurile lacului Erie, un locuitor al Dunării de Sus poate merge în Moldova sau în Ţara Românească sau în Serbia sau pe ţărmul Mării Negre (...). În situaţia în care se află Turcia nu va fi cu neputinţă statelor germane ca, în înţelegere cu Austria, să opereze în starea socială a acelor locuri îmbunătăţirii, mai cu seamă dacă guvernele vor fonda companii de colonizare la care vor participa ele înşile»”

Ne aflăm, iată, în situaţia de a consemna că lumea este, din punct de vedere geopolitic, un spaţiu de inter-acţiune (când concurenţială, când armonizatoare, când conflictuală) a unui număr variabil de sisteme noologice care cuprind raportul trăit şi exprimat (politic, economic, cultural etc.) cu spaţiul. Acestea sunt nootopuri (*nous* = spirit, *topos* = loc, *nootop* = “loc spiritual”, modelat de puterea spiritului) în măsura în care devin vehicule ale voinţei şi energiei de expansiune a popoarelor şi a statelor.

Curiozitatea este că aceste sisteme de relaţii trăite cu spaţiul (cadre noospaţiale) care compun noosfera tind să cucerească spaţiul mental al popoarelor şi, în acest scop, folosesc inclusiv seducţia şi subversiunea. Cel ce va sesiza lucrul acesta va fi tot un geopolitician german, K. Haushofer, care va da acestor “nootopuri” (perspective ideatice, afective şi cognitive, asupra spaţiului) numele de panidei (ideea pangermană, ideea panslavă, ideea paneuropeană, ideea panafricană, ideea pancatolică etc.). Unificarea unor nootopuri continentale cu mari corporaţii intelectuale puse în serviciul lor generează ceea ce sociologii şi geopoliticienii au denumit “internaţionale”. Aceste nootopuri pot fi vehiculate şi de corporaţii intelectuale naţionale şi, în acest caz, alcătuiesc ceea ce geopoliticienii şi sociologii denumesc prin termenul de state. Când aceste corporaţii intelectuale acţionează în slujba unei etnii contra altora putem vorbi despre o etnocraţie, căci atunci corporaţia intelectuală îmbracă formă etnocratică.

Dacă, însă, o corporaţie intelectuală slujeşte o formaţiune instituţională supra-naţională, putem vorbi despre ea ca despre o ideocraţie. Ea este slujitoarea unei ideologii (care este supranaţională) şi nicidecum a unui popor (cu viaţa lui spirituală). Atât etnocraţiile cât şi ideocraţiile tind spre internaţionalizare,

adică să-şi creeze organisme internaţionale, reţele de comunicare şi de putere la o scară ce depăşeşte frontierele politice.

Atunci când o religie este deviată de la vectorul ei transcendent (slujirea lui Dumnezeu şi apărarea popoarelor şi a săracilor), fiind pusă în slujba unei puteri temporale (de pe pământ) vorbim despre teocraţii (ca cele orientale). Tendinţa de a transforma ideologia în "loc de cult" şi "ideocratul" în zeitate (ca în cazul marxiştilor) descrie ceea ce numim o idolatrie.

Ştiinţa despre om şi societate nu este altceva decât cercetarea vieţii, a legilor de propagare spaţială şi temporală a noosferei popoarelor, adică a diferitelor nootopuri. Aşa au apărut etnografia, sociologia, geopolitica. Punctul culminant şi sinteza acestora este ştiinţa sistemelor noologice sau noologia, care poate fi abisală sau socială (adică pură sau empirică). Sinteza celor două dă sociologia noologică.

## R. Kjellen şi geopolitica "statelor tampon". Bulevardul geopolitic al Dunării

Geopolitica a fost mereu atrasă spre definirea şi deci de imperativul identificării tipurilor de configuraţii noologice (noospaţiale) ale spaţiului, utilizând într-o direcţie surprinzătoare morfologia spiritului (ştiinţa formelor spirituale). Unul dintre geopoliticienii interesaţi de identificarea tipologiilor noospaţiale a fost R. Kjellen. El este şi primul care a utilizat termenul de *Geopolitik* (într-o conferinţă din 1888).

Kjellen a formulat imperativul noii ştiinţe: "Avem nevoie să înălţăm o ştiinţă a statului care să sintetizeze tezele vechii ştiinţe a statului cu antitezele geografiei". Prin urmare, geopolitica este ştiinţa care unifică "tezele vechii ştiinţe a statului" cu "antitezele geografiei" şi se constituie, ca atare, la intersecţie elementelor: geografic, etnic, economic, social şi juridic. Acestea compun cele "cinci feţe ale fiinţei statului": ţara, neamul, gospodăria ţării, structura socială şi guvernarea. "Natura unui stat trebuie lămurită pe toate aceste cinci feţe"[15].

Lucrarea de bază a lui Kjellen este *Der Staat als Lebensform*, Leipzig, 1917. Cele cinci feţe ale fiinţei statului se constituie în cinci mari direcţii ale domeniului de studiu:

1*. das Reich* (ţara)*.* Ştiinţa acesteia este *Geopolitik.* Poporul (care va ajunge la conştiinţa identităţii) se va organiza într-o forma geografică (spaţiu geografic) numită *Reich.* "Formula politică a acestei organizaţii este statul-naţiune"[16].

[15] R. Kjellen, *Die Grössmächte for und nach dem Weltkriege*, Leipzig şi Berlin, 1953, p.3 apud I.N. Sava, p.27.

2. A doua faţetă şi deci direcţie de cercetare este "Gospodăria ţării" – *der Reichhaushalt*, de care se ocupă *Ökopolitik* (politica economică) [17]

3. În fine, a treia faţetă este *das Staatsvolk* (neamul) de care se ocupă *Demopolitik* (politica populaţiei) [18]

4. A patra faţetă este societatea *(die Gesellschaft)* de care se ocupă *Soziopolitik* (politica socială) şi cuprinde: structura şi forma socială (Filopolitica) şi viaţa socială – Biopolitica

5. În fine, cea de a cincea faţetă este guvernământul *(das Staarsregiment)* de care se ocupă *Kratopolitica* [19]

În privinţa topopoliticii, Kjellen dezvoltă o adevărată ştiinţă a vecinătăţilor, pe care o vom regăsi şi la D. Gusti, în cadrul a ceea ce el va numi: "Ştiinţa naţiunii". Studiul vecinătăţilor ne permite să caracterizăm "starea în lume a unei ţări". Kjellen distinge între "vecinătăţi simple sau complicate", "vecinătăţi cu state mari sau mici", între "distanţe lungi sau scurte", ce despart un stat de centrele de energie şi de cultură ale timpului. În fine, "studiul topopoliticii se referă la situarea faţă de punctele sau regimurile de fricţiune sensibile ale marii politici" şi la "aşezarea politică la centru, intermediar sau la periferie"[20]. În fine, lui Kjellen îi datorăm distincţia dintre sensul geografic şi cel politic al statului. India, remarcă el, era, la 1900, stat asiatic din punct de vedere geografic, colonie engleză din punct de vedere politic (dominion) şi ţară euro-britanică din punct de vedere geopolitic[21].

Tot lui Kjellen şi topopoliticii sale îi datorăm ideea "statului tampon". Aceasta defineşte condiţia statelor mici care, din punct de vedere geopolitic, se află în "poziţii intermediare" între marile puteri, ceea ce reclamă un tip special de politică, aşa-numita "politică-tampon". Semnificaţie de stat tampon au statele de pe "lunga stradă a popoarelor dunărene şi din câmpia ungară" care au avut un rol semnificativ în "apărarea Europei contra avarilor, apoi contra maghiarilor, mai târziu contra turcilor şi acum contra

---

[16] Cf. apud, I. Bădescu şi D. Dungaciu, "Sociologia şi geopolitica frontierei", ed. cit. p.53 Geopolitica cuprinde trei diviziuni de cercetare: studiul poziţiei topopolitica, studiul configuraţiei morfopolitica, studiul teritoriului fiziopolitica

[17] Aceasta include şi ea o triplă diviziune: studiul relaţiilor comerciale externe europolitica, studiul satisfacerii nevoilor economice proprii autarhopolitica şi studiul vieţii economice economopolitica.

[18] şi se referă la: conştiinţa apartenenţei etnice, la trupul etnic – Plethopolitica şi la sufletul neamului – Psyhopolitica

[19] Ea se referă la: forma de guvernământ sau *Nomopolitica,* administraţia sau *Praxiopolitica* şi *autoritatea statului sau Arhopolitica*

[20] Cf. "Grundniss zu einem System der Politik", Leipzig, 1920, p.64-65, apud Ibid, p.35

[21] Cf. ibidem

ruşilor”[22]. Chiar dacă Kjellen făcea referire la o dată istorică (anul 1916) caracteristica fixată de el atunci “bulevardului geopolitic” al popoarelor dunărene îşi conservă o parte din înţelesul de atunci.

Statele tampon se află deci la intersecţia marilor spaţii de interese geopolitice. Însăşi apariţia statelor balcanice, România, Bulgaria şi Serbia este expresia “voinţei celorlalte mari puteri de a avea un spaţiu tampon între Rusia şi Constantinopol”. Aşa se explică încorporarea Bucovinei la Austria (şi, deopotrivă, a Galiţiei) România are, prin excelenţă, această poziţie şi acest rol de stat tampon pentru care Iorga folosea sintagma “stat de necesitate europeană”. Unele state devin, iată, “piciorul de scaun al unei mari puteri, adică pivotul unei configuraţii geopolitice”[23], ceea ce conferă şi şanse, dar şi mari riscuri pentru acele state.

## Geopolitica regională. Chestiunea Mitteleuropei şi a vecinătăţilor. K. Deutsch şi geopolitica frontierelor

Există o “geopolitică a vecinătăţilor”? Da, în măsura în care există o “politică a vecinătăţii”. În genere, geopolitica este o ştiinţă despre relaţia dintre putere şi spaţiu, încât pentru geopolitică greu s-ar putea găsi un model unic. Geopolitica ne dezvăluie un adevărat “război” al modelelor (sau modelărilor) spaţiale, pe care Shils le numea “hărţi mentale” sau “cognitive”. Marea problemă a geopoliticii este dacă ia în considerare proiecţiile cartografice ale mentalităţii populare sau pe acelea ale mentalităţii cancelariilor, adică ale elitelor politice şi intelectuale (subordonate celor politice).

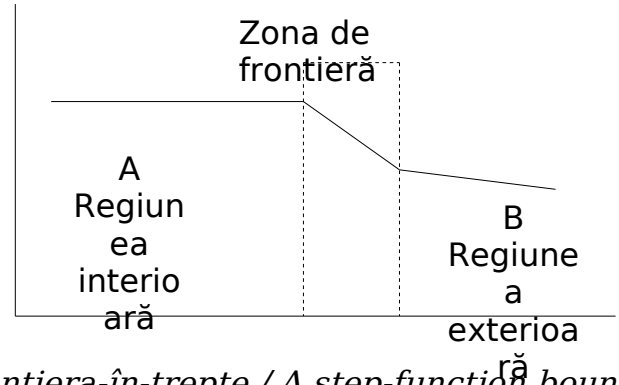
Pentru a răspunde la întrebarea dacă există o geopolitică a vecinătăţilor, “va trebui să plecăm de la distincţia pe care am operat-o cu un alt prilej între “frontierele locale” şi “frontierele geopolitice”. Frontierele locale sunt o chestiune bilaterală. Frontierele geopolitice sunt o chestiune multilaterală. De pildă, frontiera războiului rece, aceea a “cortinei de fier”, a fost tot timpul o chestiune multilaterală, aş spune globală, pe câtă vreme frontierele dintre ţările fostului lagăr comunist erau frontiere locale.

În al doilea rând, pentru a răspunde la chestiunea în discuţie, trebuie să evocăm tipologic frontierele. Există, ne spune K. Deutsch, “frontiere-linie” şi “frontiere-fâşii”. El, de fapt, le numea “frontiere în trepte” şi “frontiere-prag”. Frontiera în trepte se referă la trecerea bruscă de la o regiune interioară la o regiune exterioară (adică la o “scădere bruscă a tranzacţiilor şi contactelor” de la o regiune la alta). Graniţa sau frontiera-prag se

[22] Cf. “Der Staat…”, ed.cit., p.89-90, apud ibidem, p.36
[23] “Sociologia şi geopolitica frontierei”, ed. Cit. p.55

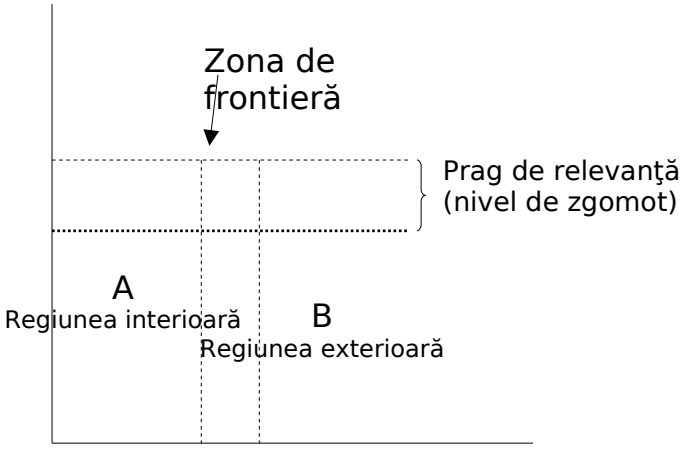
referă la o scădere treptată a contactelor şi tranzacţiilor de la o regiune interioară" la cea "exterioară". Statele operează cu cele două tipare frontaliere în funcţie de interese. Vom constata că "frontierele praguri" tind să facă din "regiunile exterioare" altfel de "regiuni interioare".

Iată reprezentările lui K. Deutsch:




*Frontiera-în-trepte / A step-function boundary*

Şi acum, iată modelul frontierei-prag (threshold of relevance or critical "noise level"):



Pe acest grafic sunt aranjate localităţile în ordinea frecvenţei descrescătoare a interacţiunilor relevante. Primul tipar ne arată că trecerea de la o regiune interioară la alta exterioară antrenează o scădere bruscă a “tranzacţiilor” şi a contactelor. Acest tip de graniţă are natura unei “scări”, a unor trepte. Cealaltă ne arată că în fluxul contactelor sau tranzacţiilor se poate stabili un “prag” de frecvenţă dincolo de care aceste tranzacţii devin prea rare pentru a mai putea modela conduita semenilor, adică pentru a-i împinge să se preocupe de facilitarea acestor contacte. Această tipologie o aminteşte pe cea examinată în prelegerea anterioară: între frontiera-fâşie şi frontiera-limes sau linie.

De pildă, conceptul ancelian de frontieră, care defineşte frontiera ca pe o izobară politică este tipică pentru frontiera-linie. Cum poate fi interpretată legea ungară a statutului (maghiarilor din afara frontierelor statului maghiar) prin teoria frontierelor şi, deci, în lumina geopoliticii vecinătăţilor?

Această “lege” aplică un dublu standard în definirea frontierei. Când are în vedere minoritatea maghiară, legea admite ca relevantă o definire în limite largi şi progresive, continuiste a frontierei, adică promovează conceptul unor contacte frecvente în spaţiul frontierei. Când subînţelege alte etnii, inclusiv români, legea aplică tiparul frontierei în trepte, adică aceea care socoteşte ca relevantă şi necesară (cerută de “raţiuni” de apărare a frontierei europene în faţa presiunii orientale) reprezentarea unei scăderi bruşte (spre zero) a contactelor româno-ungare la frontieră. Înţelegem că pentru minoritatea maghiară este invocată ideea europeană a integrării şi deci a transparenţei frontierelor. Nu însă şi pentru celelalte populaţii etnice. Când, aşadar, se are în vedere minoritatea maghiară, este aplicat tiparul noii frontiere geopolitice, care este acela al frontierei prag sau fâşie şi care e compatibilă cu creşterea frecvenţei contactelor în zona de frontieră. Când, din contră, se referă la vecinătate şi deci la relaţia bilaterală între cele două popoare, este aplicat conceptul frontierei-treaptă care îl evocă pe acela al vechii linii ce separase atâta vreme, asemenea unei “cortine de fier”, cele două zone geopolitice.

Ori de câte ori se referă la minorităţile ungureşti, Budapesta invocă principiile europene. Cum în organismele europene nu se discută în primul rând chestiuni economice, ci mai ales culturale şi religioase, Budapesta pare mult mai europeană decât Bucureştiul. Cu legea statutului, însă, Budapesta se pare c-a trecut peste pragul ei de competenţă, acela al unor legiferări şi instituţii valabile pentru spaţiul economic şi social aflat sub exclusiva ei jurisdicţie. În acest caz, “procedeul” standardului dublu nu avea cum să mai rămână ascuns.

În fond, în cazul concret al particularităţilor acestei legi, se poate uşor observa că acestea pornea de la o cu totul altă

chestiune decât cea culturală şi anume de la chestiunea "comunităţilor forţei de muncă", iar aceasta nu poate fi rezolvată, cum procedase Budapesta, prin modelul frontierei în trepte, ci cu acela al frontierei fâşii şi încă cerută, nu de o raţiune etnopolitică, ci de una economică, în care separarea contactelor pe criterii etnice nu are nici o relevanţă. Singura diferenţă admisă de spaţiul afacerilor este cea de competenţă profesională şi de abilităţi manageriale sau de comunicare (de la limbile internaţionale la limbajele speciale).

În faţa unei legi ca aceea a statutului, adoptată de parlamentul de la Budapesta, aclamată ditirambic de organizaţiile mondiale maghiare, se cuvin unele examinări speciale, fiindcă o asemenea lege poate antrena efecte de precedent juridic periculoase. Vom continua să examinăm chestiunea plecând de la învăţăturile pe care le propaga, acum aproape două sute de ani, contele Alexandru Stourdza, într-un volum publicat postum, la 1858, în Franţa, pe care-l putem socoti una dintre primele cărţi de teorie creştină a guvernării din lume, (dacă facem abstracţie de celbrul „tratat", „De Monarchia", a lui Dante ori de „Învăţăturile lui Neagoe către fiul său Teodosie"). Cartea sa este consacrată sistemului celor patru legi ale societăţii: legea nevoilor, legea naturală, legea civilă pozitivă şi legea supranaturală. Diferenţierea statelor, în viziunea lui Stourdza, provine de la tipul de legi folosite de feluritele state drept sursă dominantă de inspiraţie în actele lor de guvernare şi deci în procesul legiferării. Geopolitic, putem spune astfel: cercetează ce fel de lege sociologică foloseşte un stat ca sursă de inspiraţie în actele ei de legiferare, pentru a deduce ce fel de actor geopolitic este statul respectiv. Dar să examinăm chestiunea la Stourdza.

## A. Stourdza – protecţia popoarelor de tiranie

Să examinăm, deci, mai întâi, tipologia legilor societăţii, în lumina acestei surprinzătoare teorii. Natura ne-a dat, spune contele Stourdza, "legea nevoilor", care este compatibilă cu "inegalitatea nevoilor şi a forţelor". Legea nevoilor "stabileşte reciprocitatea între oameni; uneşte sexele, îi învaţă cultura pământului, vânătoarea şi domesticirea". "Ea inspiră tuturor aceleaşi tipuri de nevoi, dar oamenii fiind înzestraţi cu forţe inegale", ea face, prin acest fapt, ca între ei să predomnească principiul inegalităţii.

Legea nevoilor nu ţine de natura lucrurilor, aşa cum sunt ele prin făptură, adică prin caracteristicile creaturii, ci reflectă statutul de fiinţă căzută sau nevoită a omului, cum se exprimă Stourdza. Putem vorbi, iată, de o dualitate între natura firească a omului, care ţine de statutul făpturii umane ca făptură creată, şi natura lui

nevoită, care este consecinţă a căderii, în vederile lui Stourdza. Cele două faţete ale aceleiaşi realităţi capătă caracter de legitate, fixându-se în cele două legi formulate de Stourdza: legea nevoilor şi legea naturală sau, am putea traduce, a firii. În viziunea lui A. Stourdza, există, aşadar, pe lângă legea nevoilor, şi o "lege naturală" şi abia prin acţiunea ei, "starea de război, fruct al inegalităţii nevoilor şi al forţelor, se estompează în faţa dreptului suveran al proprietăţii." "Dreptul proprietăţii, mlădiţă preţioasă a legii naturale, ridică o stavilă respectabilă contra torentului nevoilor şi dorinţelor dezlănţuite".

Singura dintre cele patru legi, care poate proteja popoarele de tiranie atunci când devine organ de inspiraţie pentru legislatori, este *legea supranaturală*. "Legea revelată, darul preţios al bunătăţii supreme, vine să împlinească opera legii naturale şi să-l lămurească /ilumineze pe om cu privire la evantaiul întreg al datoriilor sale. Legea naturală unificată cu cea a nevoilor ne face cetăţeni ai acestei lumi, legea revelată, în chip adăugat, garantează accesul spre o lume mai bună.

În fine, legea civilă pozitivă, (..) vine să pună acoperişul edificiului existenţei noastre sociale; această lege se va modifica după climate, timpuri, circumstanţe şi locuri." (p. 26)

Să reţinem că legislatorii îşi fac izvor de inspiraţie dintr-o lege sau alta, ori din conexiunea lor, pentru a croi edificiul social-juridic al vieţii colective a popoarelor peste care legiferează. Dacă organul inspirator este legea nevoilor, atunci ei vor croi un regim de tiranie pentru popoarele lor, aşa cum a făcut Sparta. Sparta a încercat să stabilească egalitatea acţionând contra naturii şi astfel a rezultat tirania spartană. "Călcând în picioare pe nenorociţii iloţi, cimentând din sudoarea lor edificiul acestei egalităţi barbare, iată faptele care-au oprit spartanii să se ridice. Inegalitatea a fost fundamentul guvernului spartan.

Legislatorul n-a consultat decât legea nevoilor: el a exilat, aşadar, din teritoriul său, legea naturală; el şi-a înălţat republica pe o stare de război perpetuu." (p. 27)

Prin datul său, omul este dezlănţuit, torent de nevoinţe şi dorinţe, disproporţie şi alunecare. Prin darul lăsat la el, adică prin graţia acordată, omul este destinat măsurii, proporţiei şi armoniei, liberei împărtăşiri cu alţii, primirii la sine a celuilalt şi deci, darului întâlnirii, care sigur îl salvează de singurătate. Câtă singurătate a fost în Sparta ! Să nu fi primit spartanii darul de a-l întâlni pe celălalt, pe ilot şi, astfel, de a nu se fi oglindit cu adevărat în *altul* lor cel mai apropiat, în singura lor alteritate care le-a fost dăruită de Dumnezeu, iată fundamentul ultim al tristeţii spartane. Ce trist şi singur a trecut acest popor pe suprafaţa existenţei şi pe marea fără hotar, astfel, a istoriei. În acest sens, are îndreptăţire Stourdza să considere că legea naturală a fost alungată de pe teritoriul lacedemonian. Căci guvernarea spartană

a edificat “egalitatea barbară” a spartanilor pe inegalitatea nemiloasă a iloţilor. Legislatorul spartan şi-a edificat republică pe o stare de război perpetuă. “Legislatorul n-a consultat decât legea nevoilor: el a exilat, ca să spunem aşa, de pe teritoriul său, legea naturală.” (p. 27)

Iată, dar, bizareria. Singurul învăţător al guvernării spartane a fost legea nevoilor, ceea ce înseamnă că omul spartan a ratat regimul său de fiinţa dăruită sau graţiată. Singura şansă pe care şi-o poate acorda sieşi omul nevoilor este aceea a civilizaţiei. El poate crea civilizaţii uneori impresionante, dar totul este clădit să răspundă nevoinţei umane, nicidecum firii sale întregite şi sufletului omenesc. Civilizaţiile sunt pentru trup, nu pentru suflet. Pentru suflet, omul a creat culturile. Să reţinem, deocamdată, că există mai multe feluri de singurătate a popoarelor în istorie. Singurătatea spartană este de un fel anume. Există popoare complet ignorate şi deci părăsite şi dispreţuite de clasele lor guvernante şi aceste popoare sunt, într-altfel, singure în istorie. Chestiunea va căpăta o dezvoltare specială în altă parte. A fost multă “natură” în Sparta şi foarte puţin din firescul uman. Ceea ce şi impresionează, de altminteri la spartani este nefirescul lor, ciudăţenia “firii” spartane. Şi ca să nu-şi “revină în fire”, adică să nu-l descopere pe cel de lângă el, ca una cu sine, legislatorul l-a înlănţuit, mai exact, l-a întemniţat în “edificiul unei egalităţi barbare”, care a avut ca preţ “cenuşiul spartan”, un fel de daltonism spartan, incapacitatea de a zări culorile firii, diversitatea omenească. El n-a văzut decât “nevoi spartane” şi nicidecum “sentimente” umane sau generice. Închisoarea nevoilor l-a făcut tăcut, închis, reţinut, adică laconic. Ce să comunici într-o lume cenuşie, cu cine să te bucuri, de vreme ce nu te întâlneşti cu nimeni?

Nevoinţa spartană va fi instaurată, a doua oară în lume, în cadrul regimului comunist. Rezultatul ei monstruos a fost “homo sovieticus”. Întemniţat într-o mare temniţă, în “edificiul egalităţii barbare” de tip comunist, care-a fost esenţa “lagărului comunist”, în care tot ce nu era “comunist” (sovietic) era instantaneu anihilat, acest “homo sovieticus” a fost omul cel mai nevoit de pe faţa pământului. Nu întâmplător i-a fost retras darul întâlnirii cu ai săi, cu neamul său şi cu Dumnezeul său, căci el nu mai ştia nimic despre diferenţa specifică a neamului său atât era de absorbit în universalismul abstract al “ordinii politice” comuniste şi nu mai ştia nimic despre adevăratul Dumnezeu de dincolo de lumea lui şi a celorlalţi, atât era de orbit de lumina falsă/strict artificială a idolatriei roşii. A fost o lume zidită pe temelia unică a legii nevoilor şi, deci, ocolită de legea graţierii, de darurile firii. “Societatea trebuie constituită, deci, în aşa fel încât nici unul dintre membrii săi, oricărei clase i-ar aparţine, să nu fie niciodată în nevoinţa/obligaţia de a încălca (*enfreindre*) legea naturală pentru a-şi satisface

nevoile.” (p. 29). În spaţiul acesta european, unde i-a fost dat românului, ungurului, sârbului, bulgarului, rusului, ucraineanului polonezului şi altor neamuri central europene şi sud-est europene, să trăiască împreună, cineva repetă eroarea de a-şi face dintr-o lege nevoită principiu de legiferare, Ungaria. Legea statutului maghiarilor arată o mare nevoinţă la legiuitorul maghiar, căci el nu vede, în daltonismul său juridic, altceva decât unguri şi spaţii locuite de unguri, în condiţiile în care aceştia au ajuns a conlocui cu atâtea alte etnii alături de care s-au aşezat şi au ajuns să trăiască de o mie de ani de când s-au aşezat în această parte de Europă. Cât nefiresc în vederea aceasta a legiuitorului maghiar, dar mai ales câtă comedie să crezi că un neam mic sub aspect numeric ar putea legifera după o culoare etnică. El n-a văzut, când a legiferat, în tot spaţiul acesta decât nevoi maghiare şi nicidecum “sentimente” umane sau generice, sau relaţii interetnice. Inspiraţia nevoilor ni-l arată pe acest legiuitor închis, orgolios peste măsură. Ce să comunici într-o lume cenuşie, cu cine să te bucuri, de vreme ce nu te întâlneşti cu nimeni? Făcând dintr-o asemenea sursă inspiraţie pentru legiferare, legiuitorul maghiar acţionează nu doar contra legii supranaturale, ci şi contra legii naturale, căci atestă aşezarea la baza legii unica şi exclusiva egalitatea între unguri, doar pentru unguri, cu o indiferenţă bizară faţă de celelalte popoare, ca şi cum munca ar fi în această parte a Europei doar maghiară, economia ar fi şi ea tot exclusiv maghiară, pieţele ar fi şi ele exclusiv maghiare, de parcă Ungaria ar fi de mărimea Chinei, nu o ţară mică în chiar miezul Europei, aşa cum România este ea însăşi, cum este Serbia, cum este Cehia etc. etc. Cum şi-ar închipui inspiraţii legiuitori de la Budapesta că pot croi legi pe un teritoriu din miezul Europei ca şi cum Ungaria ar fi limbă la cumpăna Europei, angajând efecte în toate ţările din jurul lor, ca şi cum n-ar fi acolo decât tot unguri? Biată jurisprudenţă, să-ţi închipui că există egalitate în faţa legii doar pentru ai tăi şi că dincolo de marginea comunităţii lor, chiar mare de-ar fi ea, este îndreptăţită inegalitatea. Oare nu aşa au procedat altădată spartanii faţă de iloţi, crezând că egalitatea este spartană, că dincolo de ei se justifică inegalitatea? Aşa a fost sistemul comunist pentru cei ce nu erau de culoare roşie. La asemenea căderi din firea sădită de Dumnezeu pentru statutul făpturii omeneşti nu există ieşire în termeni etnocratici, cum voieşte Ungaria, ori ideocratici, cum au voit sovietele ieri, cum vor eurocraţii Consiliului Europei, azi. La asemenea grave căderi, care aruncă Europa înaintea chiar a momentului contractualist, el însuşi o teribilă cădere, există doar aceste alternative: legi naţionale, căci acestea nu disting înlăuntrul frontierelor oamenii după culoarea lor etnică şi care, în plus, au o validitate limitată la realitatea frontierelor naţionale, şi legiuiri în corpul cărora să se reflecte principiul comunităţilor profesionale, internaţionale, transfrontaliere, în care se regăsesc voinţele guvernelor

cointeresate, unite de singura raţiune legislativă: protecţia muncii ori a capitalurilor şi reglementarea vieţii de muncă şi a spaţiilor de afaceri, a circulaţiei muncii şi capitalului în spaţii care trec dincolo de frontierele naţionale etc. Legea comunităţilor profesionale şi intelectuale, a spaţiilor de afaceri transnaţionale, este, iată, alternativa cu adevărat europeană la legiuiri anacronice, de ev mediu habsburgic, profund etnocratice, profund ne-europene.

Geopolitica este, prin excelenţă, o disciplină noologică a spaţiului. Ea este, prin excelenţă, o ştiinţă a *strategiilor interioare* ale omului politic aplicate asupra spaţiilor colective. Ceea ce constatăm este faptul că spaţiile sunt modelate de şi în zona interacţiunilor politice (între actori geopolitici). De aceea putem vorbi despre tot atâtea geopolitici câte sunt aceste spaţii de interacţiune. România participă la trei astfel de spaţii geopolitice: la sud (Peninsula Balcanică), la nord-vest (*Mitteleuropa*) şi la nord-est (Rusia). La această caracteristică (poziţie) se adaugă, aşa cum s-a precizat, frontiera şi centrul sau *Mittelpunkt*-ul, dar mai presus de acestea, se adaugă criteriul temporal, încât, în acelaşi spaţiu, cu aceeaşi poziţie, cum ar fi cel balcanic, configuraţia geopolitică s-a schimbat de câteva ori: după 1829 (tratatul de la Adrianopole), după 1877 (aduce Germania la Dunărea de Jos), după 1920 (Trianon-ul şi America la Dunărea de Jos), după 1945 (bipolarismul), după 1989, un ciclu de *turmoil,* în care se redeschid vechile rivalităţi, revine în scenă geopolitica Mitteleuropei şi a marelui spaţiu slav de la nord. Problema configuraţiilor spaţiale este, iată, una de mare interes. Între cei ce s-au ocupat de chesiunea aceasta, cel mai reprezentativ pare a fi Carl Schmitt. Ne vom referi la teoriile lui preocupate, pe de o parte, de marile spaţii şi pe de alta, de forţele spirituale ce par a fi solidare cu o anume configuraţie ori cu alta. Geopolitica lui Carl Schmitt este deopotrivă una noologică sau spiritualistă şi una consacrată “marilor spaţii” (*Grossraum*).

## Marile spaţii. Carl Schmitt şi orientarea noologică în geopolitică

Înainte de a ne întoarce la cel mai interesant teoretician înnoitor al ideilor despre expansiunea spaţială a Mitteleuropei, e vorba de K. Haushofer, să examinăm ideile unui geopolitician din a doua generaţie şi anume Carl Schmitt (1888-1985), mai ales întrucât, prin scrierile lui, ne apropiem de o altă mare faţetă a geopoliticii şi anume aceea a “marilor spaţii”.

Între lucrările sale geopolitice, două par să fi reţinut atenţia, “Pământul şi marea” şi “Nomosul Pământului”. Între lucrările de politologie, două au fost foarte bine receptate: “Teologia politică”

(tradusă şi în româneşte) şi “Noţiunea de politic”. Concepţia lui Schmitt are la bază ideea “drepturilor poporului” (*Volkrechte*), opusă evident ideii, de inspiraţie liberală, a “drepturilor omului”. Filosofia mediului său de formaţie a fost, cum era de aşteptat, aceea a curentului romantic “organicist” şi “reacţionar” (el a şi fost considerat inspiratorul ideologiei naţional-socialismului german al celui de-al treilea Reich, motiv pentru care s-a încercat condamnarea sa la Nürenberg, dar în cele din urmă a fost achitat). În viziunea sa, “formele social politice” şi “structurile statale” se originează în mitologie, în lumea stihiilor şi a spiritelor[24] şi nu în “contractul social”, adică în suma individualităţilor matematice care, ca voinţe individuale, compun (prin contract social) o voinţă generală.

În lucrarea “Nomosul pământului”, Schmitt utilizează noţiunea de *nomos* (în greceşte, *nomos* înseamnă ceva organizat) pentru a desemna acea “sinteză între particularităţile culturale şi cele de mediu în profilul unei colectivităţi”[25].

El distinge, în acest sens, diferite “nomosuri”, adică sinteze la scara colectivităţilor numite popoare, între spaţiu, cultură şi stat. Între “nomosurile” istorice diverse, el distinge pe cel descris de atitudinea faţă de spaţiu a nomazilor şi pe cel descris de atitudinea faţă de spaţiu a popoarelor sedentare[26]. Chestiunea este repusă în lucrarea din 1942, “Pământul şi marea”. Pentru a reda “complexul civilizator maritim”, el foloseşte termenul de *Leviathan*, iar pentru a desemna simbolic complexul civilizator centrat pe “uscat” el foloseşte termenul simbolic de “Hipopotam”, preluate, evident, din “Cartea lui Iov”, acolo unde Dumnezeu le invocă sub calitatea lor de animale-prototip pentru uscat şi pentru ape.

*Nomosul Pământului* a creat formele juridice şi etice stabile cu mult înaintea intrării pe scena istoriei a “forţelor maritime”. “Societatea tradiţională” desemnează, în vederile lui Schmitt, “totalitatea versiunilor «nomosului pământului»”[27].

În fine, după secolul al XVI-lea, deja intră pe scena istoriei ca factor civilizator “nomosul” mării, care provoacă şi o transformare spirituală la scară globală. “Între nomosul maritim şi cel al pământului există o relaţie duşmănoasă ca cea între

[24] Cf. A. Dughin, "*Osnovî Geopolitiki*", Arktogheea", Moscova, 1997, la care vom regăsi sinteza ideilor lui Schmitt, slujindu-ne şi nouă în schiţa noastră de geopolitică a aceloraşi idei schmitt-iene. Cf de asemenea, Carl Scmitt, Teologia politică", Ed. Universal Dalsi, 1996, în special cap IV "Despre filosofia contrarevoluţionară a statului".
[25] Cf. C. Schmitt, op. cit şi A. Dughin, ibidem
[26] Cf. Dughin, în ibidem
[27] Dughin, op. cit. p.74-82

stabil şi mişcător, între sedentar şi nomad, între static şi variabil”[28].

Alte concepte ale lui Schmitt[29]:

a) *Grossraum* (marele spaţiu). Omenirea se supune unei deveniri guvernate de legea constituirii “marelui spaţiu”. Constituirea lui nu se face doar prin colonizări, anexare, invazii militare, ci şi sub forma adoptării de către mai multe popoare a unei forme religioase sau culturale comune[30]. Schmitt dezvoltă, iată, în felul lui, împreună cu Haushofer, conceptul de panidee. *Grossraum*-ul este un fel de formaţiune supranaţională, bazată deopotrivă pe factori geopolitici (stat, imperiu) şi ideologici. Constituirea acestui mare spaţiu nu depinde de competenţă sau valoare economică, ci de voinţa politică de a-l desăvârşi.

b) statul total: este un alt concept schmittian care desemnează pragul maxim de realizare politică a “nomosului pământului” (spre limitele unui *Grossraum*)[31].

c) duşmanul total: este un al treilea concept-metaforă a lui Schmitt, care desemnează imaginea despre duşman a statului total. Acesta promovează şi ideea “războiului total” (care este tipică războiului pe mare, în care nu mai apare “raţionalizarea” specifică războiului pe uscat, ce lasă în afară “populaţia paşnică şi obiectivele proprietăţii private”[32]. În fine, “spaţiul aerian” este supus şi mai puţin “structurării etice şi juridice” decât cel maritim[33].

d) partizanul: personaj cvasimitologic, în care Schmitt proiectează nomosul pământului, căci acesta, prin legăturile abisale cu “locul natal”, rămâne ataşat de valorile “pământului”, el devenind ultimul apărător al acestei “ordini”, în opoziţie cu “modelul maritim”, cu “etica comerţului” şi cu abstractismul sistemelor de tip “liberist”?[34].

## Geopolitica blocurilor. K. Haushofer

În fine, cel care a împins geopolitica germană spre forme mult mai realiste a fost K. Haushofer (1869-1946). Între 1909-1910, s-a aflat

[28] Cf. ibidem

[29] Pe care le expunem folosindu-ne de sinteza lui Dughin. Cf. op. cit. pp. 74-80

[30] Cf. A. Dughin, op. cit. pp. 74-80

[31] Ibidem

[32] Cf. Dughin, op. cit..

[33] Dughin, op. cit., pp74-80

[34] Pentru concepţia lui Schmitt, vezi: "Der Nomos der Erde", Koeln, 1950, "Land und Meer", Leipzig, 1922, J. Freund, "Les ligne de force de la pensee politique de Carl Schmitt", dans "Nouvelle Ecole", N. 44, Paris, 1987, A. Dughin, op. cit. pp. 74-82

în Japonia şi Manciuria (ca ataşat militar). În 1924, publică revista "Geopolitik" (care va apărea timp de douăzeci de ani). În 1944, fiul său, Albrecht, va fi executat, pentru învinuirea de a fi participat la atentatul contra lui Hitler şi el cade în dizgraţie. După aceea, aliaţii îl socotesc şi ei un "nazist renumit", astfel că se sinucide, împreună cu soţia sa, Marta, în 1946. Haushofer este cunoscut pentru concepţia "blocurilor geopolitice", precum cel al axei Berlin-Moscova-Tokyo[35]. El scria în articolul "Blocul continental": "Eurasia nu poate fi sugrumată atâta timp cât două din cele mai mari popoare ale sale – nemţii şi ruşii – se străduiesc să scape de conflictul intern, similar războiului din Crimeea din 1914: aceasta este axioma politicii europene"[36]. Această linie a fost numită "Ostorienterung" (Orientarea spre Est) – ceea ce ar duce la "Noua Ordine Eurasiatică"[37].

Concepţia lui Haushofer se află în opoziţie cu concepţia rasistă a istoriei care înlocuia specificul geopolitic prin ideea "apropierii rasiale".

Treptat, el va fi nevoit să se supună geopoliticii pactului Anticomintern, care intra în opoziţie cu ideea "blocului eurasiatic"[38]. Pactul anticomintern (axa Berlin-Roma-Tokyo) este expresia unei "puteri secundare" ce aparţine rimlandului[39]. Politica germană a balansat între "linia talasocrată justificată în aparenţă de rasism şi anticomunism (agresiunea contra URSS, încurajarea Croaţiei catolice, în Balcani etc.) şi telurocraţia eurasiatică întemeiată pe principii geopolitice pure (războiul cu Anglia şi Franţa, pactul Ribbentrop-Molotov)"[40].

[35] Cf. A. Dughin, op. cit. pp. 68-72
[36] Apud Dughin, op. cit., partea I, pp. 68-72
[37] Cf, "*Dai Nihon*", Munich, 1913, "*Kontinentalblocke: Mitteleuropa – Eurasia – Japopn*" in "*Ausgewaehlte Texte zur Geopolitik*", 1979
[38] Dughin*, ibidem*
[39] Dughin, *ibidem*
[40] Dughin, p.24

# Politica mondială. Teorii geopolitice americane şi occidentale

## Civilizaţiile de ţărm. D.W. Meinig şi W. Kirk. McKlelan şi strategia anacondei

Prezentăm, în continuare, câteva dintre teoriile geopolitice americane şi occidentale, folosind în acest sens sinteza didactică a lui A. Dughin, din lucrarea deja citată, faţă de care vom supra-adăuga viziunea impusă de propriile noastre analize ale chestiunii. În demersul nostru, "teoriile" prezentate aici au mai degrabă condiţia unor reprezentări geopolitice, aparţinând unei mari corporaţii intelectuale, e adevărat, care a influenţat şi probabil încă exercită o anume influenţă asupra actorilor politici de ieri şi de azi, la praguri variabile. Chestiunea este cu atât mai semnificativă cu cât teoriile pe care le evocăm aici, rezemându-ne pe sinteza lui Dughin, se referă la chestiunea rimlandului, atât de importantă pentru analizele noastre. Cercetările geopoliticii americane au adăugat, pentru analiza rimlandului, începând cam de prin anii '60, mai precis din 1956, printr-un studiu ca acela al lui D. Meinig, elev al lui N. Spykman[41], ideea referitoare la rolul factorului cultural în înţelegerea poziţionării şi a eficacităţii geopolitice ale unui stat. Meinig subliniază cum "criteriul geopolitic trebuie să ţină cont, în mod deosebit, de orientarea funcţională a populaţiei şi a statului şi nu doar de poziţionarea pur geografică a teritoriului faţă de Uscat şi Mare"[42].

În sensul acesta, el identifică în tot spaţiul rimlandului eurasiatic trei predispoziţii funcţional-culturale ale popoarelor de aici şi anume: "China, Mongolia, Vietnamul de Nord, Bangladeshul, Afganistanul, Europa de Est (inclusiv Prusia) sunt spaţii care înclină spre *heartland.* Coreea de Sud, Birmania, India, Irak, Siria, Jugoslavia sunt neutre din punct de vedere geopolitic. Europa de Nord, Grecia, Turcia, Iranul, Pakistanul, Thailanda înclină spre blocul talasocratic"[43].

Prin urmare, la scara lumii, politicile par a opera cu o viziune de tip sociometric. O sociometrie geopolitică în lumina căreia

---

[41] "*Geography of peace*", 1942, "*America's Strategy in World Politics*", 1942. Vezi de asemenea P Claval, asupra lui A. T. Mahan, pp45-46 în op. cit.

[42] cf. A. Dughin, p. 105-107 Pentru poziţia lui D. W. Meinig vezi "*Heartland and Rimland in Eurasian History*", în "West Politics Quarterly", IX, 1956, pp. 553-556

[43] apud Dughin, pp.105-107

statele sunt actori individuali sau atomi geopolitici / socio-politici care au trei atitudini posibile: în raport cu marea, cu uscatul ori cu o poziţie neutră.

W. Kirk[44] este şi mai răspicat în această privinţă, identificând, în stilul aceleiaşi analize cultural-funcţionale, ceea ce denumeşte "zone sau civilizaţii de ţărm", a căror orientare faţă de puterile maritime sau continentale (cf. Dughin, op. cit) este decisivă într-o eventuală înfruntare dintre ele.

Această formulă geopolitică amintea mai vechea strategie a "anacondei" (şarpe acvatic ce-şi prinde victima între inelele sale puternice, sufocând-o. Prin analogie, McKlelan, strateg militar american, a conceput strategia sa de a încercui inamicul dinspre mare şi concomitent de a-i tăia legăturile cu zonele de spate ale uscatului), „utilizată de generalul McKlelan în războiul civil din America spre a încercui inamicul dinspre mare"[45].

## Geopolitica linkage-ului. H. Kissinger

H. Kissinger s-a referit la Balcani din perspectiva teoriei zonelor discontinue (adică a unor zone care au propriul lor *hinterland* şi propriul lor mediu maritim), considerând că SUA ar trebui să unească "într-un întreg" fragmentele zonelor de ţărm "discontinue şi să asigure astfel un control asupra Eurasiei Sovietice. Această doctrină a fost numită *Linkage*, de la cuvântul englez *link* = legătură, verigă"[46]. Pentru ca "strategia anacondei să reuşească până la capăt, este necesar să se acorde o atenţie deosebită acelor sectoare de ţărm care fie ar păstra neutralitatea, fie ar urma să graviteze spre spaţiile interne ale continentului. Concret această politică s-a realizat prin intermediul războiului din Vietnam, activarea relaţiilor americano-chineze, susţinerea de către SUA a regimului proamerican din Iran, susţinerea naţionaliştilor dizidenţi din Ucraina şi din ţările baltice etc."[47] şi evident prin dezvoltarea relaţiilor cu România şi cu Iugoslavia, la un prag fără de precedent, în perioada guvernării Nixon. Generalizând, vom sesiza că strategia anacondei este spontan

---

[44] în "Axa geografică a istoriei": "*Geographoical Pivot of History*", Leicaster Universal Press, 1965

[45] "Civilizaţiile de ţărm" sunt o tipologie aparte căci "impulsurile lor culturale ajung, cu o intensitate mai mare sau mai mică, în interiorul continentului. Totodată, formele culturale *superioare* şi iniţiativa istorică ţin de acele sectoare ale *centurii interne* pe care Meinig le-a determinant ca fiind *orientate talasocratic*" apud Dughin, ibidem.

[46] Dughin, *ibidem, pp.105-107*

[47] Dughin, p.105-107

aplicată de orice populaţie care vine asupra unui teritoriu de "heartland".

Preluând ideea americanului Saul Cohen[48], cum că fiecare regiune a planetei poate fi gândită ca având un heartland şi un mediu maritim exterior, deci şi o centură externă, vom sesiza că, în spaţiul în care ne găsim, *heartlandul* pare a fi aria carpato-danubiano-pontică şi toate popoarele venite în această regiune în decursul timpului, de la primele migraţii la ultimele invazii sau cuceriri (politico-militare ori economice şi cultural ideologice), au aplicat strategia anacondei culturale, politico-militare, economice ori religioase (mai precis para-religioase, ca în epoca ateismului comunist), acestui spaţiu de "heartland" regional. Studiul anacondei ne arată că această strategie procedează inclusiv prin a rupe localnici ("nativi"), pe care-i atrage spre lumea exterioară, a "comerţului" şi a "banilor", iar aceştia, fiind nevoiţi să folosească instituţiile "centurii externe", se vor topi încetul cu încetul în noul tip de "civilizaţie" şi în "comunitatea lingvistică" a limbii vorbite în spaţiul instituţiilor. Putem vorbi, iată, despre *heartlands-uri* regionale, iar pentru zona care cuprinde Balcanii şi Europa Centrală, heartland-ul regional pare a fi, într-adevăr, zona carpato-danubiano pontică.

Ori de câte ori un popor vine ca purtător al unui sistem comercial asupra poporului heartlandului, va reuşi să rupă din acesta o parte variabilă de populaţie atrasă de noul sistem. Aşa s-a întâmplat cu înaintarea câmpului comercial levantin asupra heartlandului regional românesc, care a adus o "grecizare" a clasei superpuse (culminând cu secolul fanariot). Clasa de sus, toată, vorbea greceşte. Aşa s-a întâmplat cu înaintarea mercantilismului franco-englez, când clasa de sus s-a franţuzit. Aşa se întâmplă azi cu înaintarea micului complex CEFTA, când clasa de mici şi mari intermediari din Ardeal şi-a cumpărat vile în jurul Debreţinului, îşi face afacerile în zona de frontieră şi gravitează spre Budapesta. CEFTA este folosită azi şi ca mică strategie a anacondei în raport cu *heartlandul* românesc.

Geopolitica anacondei preschimbă zona de centură (de crescent), dintr-o zonă pacifică, într-una de "război" endemic, fiindcă, datorită agenţilor locali ai anacondei, sunt declanşate conflicte interetnice şi, deci, se creează, pe plan local, o zonă de război ideologic. Occidentul a prevenit efectele perverse ale geopoliticii anacondei regionale în chip exemplar în perioada interbelică, fiindcă s-a bazat în Balcani pe majorităţi, nu pe minorităţi.

Faţă de procedeul interbelic, care implica rezemarea Angliei şi a Franţei pe popoarele de centură în raport cu Rusia, după

[48] "*Geografia şi Politica în lumea divizată*": "Geography and Politics in a Divided World", New York, 1963

1989, a câştigat teren, în sud-estul Europei, ideea riscantă că s-ar putea obţine o schimbare în zonă prin agitarea minorităţilor, idee care, din nefericire, conduce la declanşarea unei instabilităţi generalizate în Balcani. Strategia geopolitică a anacondei, în loc de a pacifica Balcanii, îi destabilizează, creează o stare de confruntări, de "războaie etnice" locale, ceea ce face din această zonă una a instabilităţii endemice. Este drept că acest procedeu poate căpăta el însuşi o justificare geopolitică, dar orice justificare i s-ar da, sensurile sale revin la unul singur: agitarea minorităţilor etnice şi sociale, ca verigi ale anacondei, care aruncă Balcanii în război endemic.

Riscul unei asemenea strategii geopolitice aplicate în "zona de centură" a heartlandului eurasiatic este foarte mare, fiindcă poate provoca oricând un "marş pacificator" al Rusiei până la Adriatica, obiectivul acesteia în raport cu Mările Sudice.

## J. Pârvulesco – organizaţiile semisecrete

*Imperiul Eurasiatic al Sfârşitului* este ideea sub care Jean Pârvulesco aşează ceea ce, începând cu studiile lui, se va numi "geopolitica beletristică"[49]. Noua configuraţie a Europei, crede J. Pârvulesco, nu va depinde nici de spaţii economice, nici de alte configuraţii spaţiale, ci de organizaţii semisecrete, al căror „ciclu de viaţă ar depăşi durata ideologiilor, a dinastiilor şi a statelor". Aceste „ordine" se află într-un fel de război total, un "duel" care „antrenează toţi actorii semnificativi de pe scena lumii şi a civilizaţiilor, deopotrivă pe cei religioşi, pe cei politici, militari etc (papi, patriarhi, regi, diplomaţi, mari financiari, mistici, învăţaţi, artişti, membrii ai unor organizaţii oculte)".[50]

[49] în tradiţia lui Orwell, "*1984"*

[50] Iată schiţate câteva dintre ideile lui J. Pârvulesco în. "*Galaxie GRU*", Paris 1991 şi, de asemenea, la A. Dughin la care se află sinteza viziunii acestui geopolitician, sinteză la care trimitem şi noi în continuare, cf. op. cit. pp. 145-146. La baza tuturor manifestărilor politice regăsim *arhetipuri geopolitice;* Este subliniat, în acest sens, rolul lui de Gaulle şi a *structurii geopolitice* create de el, numită "gaullism geopolitic", un arhetip geopolitic pe temeiul căruia a fost creată o structură geopolitică durabilă pentru Franţa. Sarcina adepţilor acestei linii de gândire: crearea blocului continental "Paris-Berlin-Moscova". „Lupta celor două ordine" îmbracă, aşa cum s-a precizat, forma unui „duel eshatologic, a unui duel continental civilizaţional", care va conduce la o "construcţie continentală gigantică: *Imperiul Eurastiatic al sfârşitului*" (cf. Apud Ibidem). Acest "duel eshatologic", este deci un fel de *Endkampf ,* o "Lupta Finală". „Personajele care apar în scrierea sa sunt fie personaje fictive, fie personaje reale, inclusiv politicieni din anturajul lui De Gaulle, diplomaţi englezi, poetul Ezra Pound, filosoful Julius Evola,

## J. Thiriart. Rădăcinile occidentale ale doctrinei naţional-comunismului

Un alt geopolitician (ale cărui idei sunt prezentate de către A. Dughin, prin care le preluăm şi noi), care împărtăşeşte viziunea geopoliticii blocului continental, doar că situat pe axa Berlin-Moscova-Tokyo, este belgianul Jean Thiriart (1922-1992), conducătorul mişcării radicale general-europene "Europa Tânără", pe la începutul anilor '60[51]. Concepţia sa geopolitică este una de tipar soteriologic (concepţie eliberatoare la scară universală) şi ideea sa era că Europa poate fi salvată printr-o mişcare eliberatoare[52]. Instrumentul politic al acestei maşinării eliberatoare ar fi urmat să fie o mişcare radicală, "Europa tânără", formată din "detaşamente de eliberare europeană" şi capabilă să se „angajeze într-o luptă de tip terorist", bazată pe o doctrină a "naţional-bolşevismului" european[53]. Cum vedem, noţiunea de naţional-comunism este de sorginte occidentală, avându-şi drept utilizatori şi iniţiatori doctrinari figuri politice reprezentative pentru mişcări nonconformiste ivite în spaţiul occidental.[54] Din acest cadru a fost probabil împrumutată de către unii "analişti" din est, în particular de la noi, care însă au folosit-o într-o accepţiune cu totul aparte şi, oricum, ideologizată la praguri care fac o asemenea analiză inutilizabilă.

membrii ai unor organizaţii oculte". Apud ibidem, p. 147.

[51] Cf. A. Dughin, ibidem

[52] cf. "*L'Empire Eurosovietique de Vladivostok jusque Dublin*", Brussel, 1988Apud, A. Dughin, op. cit., pp 140-143

[53] Ibidem

[54] Dar să schiţăm ideile lui Thiriart, folosind în acest scop, sinteza pe care o regăsim în lucrarea geopoliticianului rus, A. Dughin, faţă de care am adăugat nuanţa interpretărilor noastre. Thiriart se considera un "*naţional-bolşevic european*". Împărtăşea ideea *autarhiei marilor spaţii*; Lucrarea sa poartă, cum am precizat deja, titlul: "Imperiul Euro-sovietic de la Vladivostok la Dublin"; a militat pentru "blocul continental Berlin-Moscova-Tokyo" A încercat să-şi facă cunoscute ideile conducătorilor sovietici, aflăm de la A. Dughin. Moscova a respins proiectul său de organizare în Europa a "detaşamentelor de eliberare europeană", menite unei lupte de tip terorist cu "agenţii atlantismului". Concepţia sa e la baza *mişcării nonconformiste* a naţional-bolşevismului european numită "Frontul Eliberării Europene". Cf. A. Dughin, op. cit., pp 140-143

## Alain de Benoîst şi geopolitica substratului european

Alain de Benoîst se afirmă pe scena dezbaterilor occidentale tot prin anii ’60, în cadrul curentului numit apoi “noua dreaptă” (faţă de dreapta tradiţională, care era monarhistă, catolică, germanofobă). Iată schiţa ideilor sale[55]: Viitorul Europei nu depinde atât de economiile ei cât de apartenenţa ţărilor europene la substratul etnic unitar: cel indoeuropean. Ideea trecutului comun indo-european impune ideea unui viitor comun. Benoiîst formulează ideea opoziţiei dintre Europa substratului indo-european, acelaşi pentru toate popoarele europene, şi Occident, creat de experienţa capitalistă modernă[56]; Occidentul este definit ca o “noţiune geopolitică istorică, strict continentală”, un “spaţiu care neagă tradiţiile etnice şi spirituale şi promovează criteriile materiale şi cantitative ale existenţei”; e o “civilizaţie utilitaristă şi burgheză, raţionalistă şi mecaniscistă”[57]. În consecinţă, subliniază Dughin sintetizând concepţia lui Benoîst, viitorul Europei atârnă de unificarea ei (nu a statelor naţionale, ci a etniilor sale) într-un “imperiu federal unic”, nu pur şi simplu de simpla expansiune a Occidentului utilitarist, raţionalist, mecanicist şi burghez[58];

## Ideile geopolitice ale generalului Jordes von Lohausen[59]

Lohausen separă soarta Europei de a Occidentului ca şi A. de Benoîst, militând şi el pentru o altă Europă[60]. Pentru edificarea politică a Europei e nevoie de un “minimum spaţial: unificarea Germaniei, integrarea Europei Centrale, reconstruirea unităţii teritoriale a Prusiei, integrarea statelor europene într-un bloc geopolitic lărgit”[61]. Cei chemaţi să realizeze opere geopolitice durabile trebuie să fie adevăraţi “stăpânitori de popoare”. Puterea politică are şanse dacă “stăpânitorii gândesc nu în

---

[55] cf. "*Les idees a l'endroit*", Paris, 1979. Apud A. Dughin, op. cit., pp 137-140

[56] Apud ibidem

[57] cf, A Dughin, op. cit. Ibidem

[58]cf, A Dughin, op. cit. Este reafirmată, iată, ideea “Marilor Spaţii”: grupuri etnice diferite integrate într-un *Imperiu Federal unic;* Este adeptul unor alianţe cu China şi Rusia. Cf. A. Dughin, op. cit. pp 137-140

[59] Apud A. Dughin, op cit.

[60] Cf. "*Mut zur Macht. Denken in Kontinenten*", Berg, 1978. Apud, A. Dughin, op. cit. pp143-145

[61] cf. sinteza lui A. Dughin, în op. cit. Ibid.

categorii efemere şi locale, ci în imagini milenare şi continentale”[62]. Asemenea categorii şi imagini sunt spaţiul, limba, etnosul, resursele. Secretul puterii: “a gândi în imagini continentale”[63].

În tradiţia geopoliticii lui R. Kjellen, Lohausen defineşte puterea prin forţă (politică, intelectuală etc.) şi prin poziţia statului sau a spaţiului geopolitic şi apreciază că Europa este diferită de Occident şi se se află momentan sub “controlul celor ce stăpânesc mările şi oceanele iar pentru eliberarea ei politică el propunea constituirea unui bloc european precedat de unificarea Germaniei, integrarea Europei centrale şi reconstituirea unităţii teritoriale a Prusiei”[64].

Una dintre ideile axiale ale viziunii generalului Lohausen este aceea că imaginile milenare şi continentale de tipul spaţiului, limbii, etnosului etc., de îndată ce devin categorii de gândire ale conducătorilor statelor şi ai lumii, capătă caracter de forţe capabile să modeleze geopolitic spaţiul şi să ridice elitele care împărtăşesc asemenea categorii la rang de stăpânitori reali, adevăraţi. Vom sublinia, iată, ideea referitoare la rolul şi importanţa unei perspective de geopolitică a spaţiilor spirituale, în raport cu un proces cum este acela al integrării europene.

Perspectiva geoeconomică asupra integrării europene şi asupra globalizării îşi are o replică în geopolitica sistemelor spirituale, ilustrată între altele şi de teoria generalului Jordis von Lohausen, care atribuie putere modelatoare asupra spaţiului acelor “stăpânitori” capabili să gândească lumea în “imagini milenare şi continentale” (limba, etnosul, spaţiul etc.), nu în categorii efemere şi locale.

---

[62] *Ibidem*

[63] cf. asupra ideilor lui von Lohausen şi A. Dughin*, op cit., pp.143-145,* la care facem trimitere pentru schiţarea ideilor sale în continuare.
- Puterea trebuie să se ghideze după *scheme foarte generale* care permit unui popor, stat să se gândească pe sine şi să acţioneze înlăuntrul unei *perspective imense* istorice;
- *Ideologiile contemporane* pot modifica relieful lumii dar nu pot anula legităţi legate de *ciclurile naturale şi culturale* care *numără milenii;*
- Asemenea categorii sunt spaţiul, limba, etnosul, resursele etc.
- Formula puterii : Puterea = Forţa x Poziţia
- Puterea sau forţa politică, intelectuală este deci *corelată* direct cu *spaţiul* şi cu poziţia. (cf. A. Dughin, op. cit., p.144)

[64] cf. A. Dughin în *ibidem*

# Federalizarea Europei

## Europa unită – o idee şi un proiect. Conferinţele lui Faust Brădescu asupra integrării europene

Federalizarea Europei este o *idee*, mult mai puţin un *proces.* Ca orice idee, ea reflectă o atitudine creatoare în faţa realităţii. Sigur că, semnificativ, în asemenea cazuri, este cel ce se află în spatele atitudinii exprimate. Ce fel de realitate europeană se compune în atitudinea lui şi-n reprezentările sale. Pentru catolic, Europa creştină reclamă participarea Bisericii catolice la definirea ordinii, în conformitate cu acel cumul de învăţături, care explicitează catholos-ul mediteranean. Pentru ortodocşi, lucrurile se complică, fiindcă o Europă în care nu capătă deplină expresie autocefaliile patriarhale, sinodalitatea şi sobornicitatea, rămâne o ficţiune. Pentru intelectualii postcomte-eni, suveranitatea intelectului face din "Entităţile internaţionale" un temei suficient pentru o rapidă federalizare, indiferent de ce-ar crede catolicii, ortodocşii, protestanţii etc., ori naţiunile mici. Internaţionaliştii îşi imaginează deja scaunele în noua incintă parlamentară a Europei.

Conferinţele lui Faust Brădescu sunt consacrate tocmai acestei teme: "Europa unită". Prima conferinţă a lui Faust Brădescu îşi concentrează eforturile în examinarea acestui impuls politic spre federalizarea Europei în curgerea celor şase secole de "istorie europeană" propriu-zisă, din Quatrocento şi până astăzi. În ceea ce priveşte metoda urmată de Faust Brădescu în Conferinţele sale, trebuie observat că ea ilustrează paradigma ştiinţei politice. Conferenţiarul este foarte riguros în ceea ce priveşte *profilul politic* al chestiunii şi mai puţin interesat de acele *forţe din fundal* care, în cele din urmă, au preschimbat mulţimea proiectelor şi a străduinţelor federaliste în simple petece de hârtie, în tomuri care indică un singur lucru: neputinţele autonomismului intelectual în raport cu orice chestiune europeană. De la Marsilio din Padova (1279-1343) (la care Faust Brădescu nu face trimitere), cu al său *Defensor Pacis* ori Dante, cu *De Monarhia* şi până la proiectul din anii 20-30 al lui Aristide Briand, putem consemna, iată, permanenţa unui impuls politic, dar şi eşecul unui orgoliu, care se dovedeşte o nobilă închipuire susţinută de cel mai bizar mesianism, cel intelectual, prin care putem consemna, iată, un capitol de istorie europeană modernă, al cărui titlu ar putea să fie acesta: "Biblioteca proiectelor europene eşuate". Vreme de şapte sute de ani, intelectualii metropolelor apusului au scris proiecte care au eşuat

mereu. Aceasta este de natură să ne prevină asupra totalei inutilităţi a acelui tipar intelectual, în care vedem că-şi pune speranţele (ori doar mimează) noua clasă politică europeană, tipar ilustrat de o întreagă – şi, vai, sterilă – categorie: ideologii şi analiştii politici. Împreună cu "făuritorul de proiecte", aceştia configurează una dintre cele mai stăruitoare iluzii ale Europei: iluzia ideologică. Iluzia pare a-l ademeni şi pe acest intelectual român de o remarcabilă luciditate, dar prea încrezător într-o paradigmă şi o disciplină, eşuate ele însele: politologia. Creată în aria şi prin desimea manifestărilor politice în istoria europeană a ultimilor o sută de ani, această paradigmă îşi vesteşte sfârşitul într-un moment în care "închipuirile" sale au devenit de-a dreptul bolnăvicioase. Conferinţele lui Faust Brădescu, trei la număr, examinează istoria ideii federaliste, frământările ideologice în jurul acestei idei în veacul nostru, spre a propune, în final, soluţii care par nutrite de acelaşi mesianism intelectual postcomte-an. Această particularitate nu micşorează însemnătatea acestor trei conferinţe, ba aş spune că o potenţează. Nimeni nu a reuşit atât de radical să aducă această chestiune pe muchie de cuţit, cum o face în cele trei conferinţe ale sale Faust Brădescu.

Vom urma liniile celor trei conferinţe, adăugând ceea ce se cuvine adăugat pentru a lumina şi puterea lor de iradiere şi trista iluzie care se degajă din spiritul lor. Unghiul în care noi privim chestiunea este acela al sociologiei spiritualiste sau noologice. O spunem de pe acum: cauza eşecului repetat al acestui proiect european este de esenţă spirituală. Este unghiul nou prin care privim chestiunea care face obiectul celor trei remarcabile conferinţe ale acestui "politolog" singuratic, al cărui destin este pilduitor: în "dosarul său de cadre" se pot pune două concluzii aflate în cea mai curată opoziţie - "naţionalist" şi "internaţionalist". Şi-a început cariera intelectuală ca legionar şi a ilustrat-o în pragul vieţii, în chip strălucit, ca internaţionalist mesianic, undeva, într-un colţ de Europă oarecare, chiar dacă acesta se numeşte Paris.

*1. Istoricul ideii*. Impresia puternică pe care ţi-o lasă lectura conferinţelor lui Faust Brădescu, consacrate istoriei ideii federaliste, este aceea că una dintre liniile majore ale istoriei europene ar fi tocmai evoluţia acestei idei şi a proiectelor croite în jurul ei. Această concluzie derivă din paradigma prin care se face lectura fenomenului, fiindcă, de îndată ce relativizăm această "paradigmă", vom identifica o linie diferită prin care s-au propagat alte frământări şi care se leagă de *mişcările spiritualiste* ale Europei, nu de cele *politice*. Conferenţiarul fixează corect, mi se pare, momentul pătrunderii ideilor federaliste în lumea europeană: 1300. El reţine doi mari iniţiatori ai ideii: Dante (*De Monarhia*) şi procurorul Pierre Dubois (*De recuperatione terrae sanctae*). Trebuie să observăm că secolul acesta este cel în care

se desparte autoritatea socială, puterea temporală de autoritatea Bisericii, de puterea spirituală. Această separaţie ar putea explica eşecul endemic al ideii şi proiectului de unificare a Europei. Cum ar fi fost cu putinţă să vină unificarea Europei de la cei care contribuiseră la dezunirea ei lăuntrică? Chestiunea aceasta îşi păstrează veracitatea din secolul al XIV-lea şi până astăzi. Bătălia s-a dat, atunci, pentru miza puterii temporale, adică pentru miza stăpânirii lumii. Papa pretindea pentru sine rangul de Pontifex Maximus în toate chestiunile politice. Elitele intelectuale şi religioase ale nordului şi centrului Europei nutreau, cu voie sau fără voie, ruptura dintre puterea politică şi cea religioasă.

Atunci, în secolul al XIV-lea, adică în mediul acelei rupturi şi din substanţa ei, se prefigurează ideea *omului politic autonom*.

Acum apare societatea politică şi tot acum apare distincţia dintre individualitatea psihologică şi persoana religioasă. Două linii de separaţie se inaugurează acum:

a) între masa politică şi comunitatea religioasă (în una şi aceeaşi populaţie);

b) între omul credincios şi individualitatea psihologică, în una şi aceeaşi persoană. Aceasta este, în esenţa ei, dubla ruptură a epocii celei noi şi de ea se leagă întreaga evoluţie europeană a următorilor şase sute de ani.

Ceea ce începuse a conta atunci era omul politic, nu autoritatea religioasă, iar între factorii ordinii, pe primul loc începuse a se pune *societatea politică* (voinţa generală) şi nu *colectivitatea religioasă*. Această separare este clar expusă la un Marsilio din Padova (*Defensor Pacis*) şi cu ideea aceasta vor lucra Dante în "*De Monarhia*", Machiavelli în *Il Principe*, Th. Morus în "*Utopia*" şi, mai ales, contractualiştii, avându-l în frunte pe Th. Hobbes (1588-1679).

Atâta vreme cât va persista ruptura, această dezunire lăuntrică, ideea unificării Europei nu va reuşi. Aceşti "intelectuali" creaţi de fracturarea aceea a spiritului european vor propune proiecte succesive, dar nu vor putea să-şi vindece dezunirea lăuntrică şi astfel proiectele lor vor eşua, ori vor asculta de imperative obscure spre unificări de tip totalitar. În locul convingerii lăuntrice, ei sunt atraşi de tirania necesităţii, ba chiar justifică recursul la forţă, ca Emerico Cruce (spre 1623). Acela preconiza, în planul său de unificare, cum arată conferenţiarul nostru, blândeţea, dar, în caz de necesitate, forţa. În numele necesităţii s-au comis crime morale şi fizice, torturile gulag-ului comunist, toate s-au fundamentat pe tirania necesarului. Omul acesta dezunit lăuntric nu va putea unifica Europa; cel mult o va totaliza sub cele trei chipuri la care se referă Bernard-Henry Levy în cartea sa, *Barbaria cu chip uman*: tehnocratic, sexual şi revoluţionar. "Tehnica, dorinţa şi socialismul: iată într-adevăr cele trei figuri - marcă ale tragediei

contemporane (...), cele trei ameninţări care planează asupra destinului Occidentului. Atenţie mărită la totalitarismul cu chip tehnocratic, sexual şi revoluţionar. Aş putea spune că (...) se pregăteşte un secol de barbarie, iar totalitarismul cu întreit chip se va pune în slujba lui".

În faţa acestei realităţi totalitare latente, ideea lui Faust Brădescu de a se crea "Entităţi Internaţionale, capabile să constituie nuclee de raliere şi centre de difuzare ale ideilor federaliste" trezeşte amare reticenţe. Să ne imaginăm că aceste *Entităţi internaţionale*, cu centrele lor de difuzare şi cu nucleele de raliere, vor intra pe mâna acestor internaţionalişti ai celor trei totalitarisme şi în numele acceptării în Unitatea Europeană vor impune totalitarismul sexual, cum o arată porunca liberalizării relaţiilor homosexuale, formulată în numele unităţii pan-europene. Acest totalitarism va fi refuzat, evident, în numele adâncului omenesc şi al spiritualităţii Europei creştine, pe care, iată, cele trei totalitarisme, cel tehnocratic, cel revoluţionar, neokominternist şi cel sexual, globalist, ajung s-o nege iarăşi spre anihilare. Europa creştină şi Paneuropa Consiliului Europei sunt, iată, mai degrabă entităţi diferite şi cel mai mare inamic al Uniunii Europene este tocmai *Entitatea internaţională*, cu centrele ei de difuzare şi cu uriaşele sale resurse. Ce ironie! Din punctul nostru de vedere, rădăcina eşecului este acolo, în Quatrocento-ul care-a rupt unitatea interioară a spiritului european. Europa se va strădui să refacă unitatea şi-n această străduinţă se încadrează şi lunga serie de promotori ai proiectelor de federalizare europeană la care se referă prima conferinţă a lui Faust Brădescu. Oricum, înainte de a relua, în schiţă, seria evidenţiată de acest mare doctrinar al ideilor politice europene, vom reţine că temele mari ale culturii europene depun mărturie despre marea presiune a rupturii.

Stăruim asupra ei, fiindcă ea ni se înfăţişează a fi principala cauză a eşecului proiectelor de unificare. Dacă ar fi să anticipăm partea finală a acestui studiu introductiv, vom spune că "centrele de difuzare" şi "nucleele de raliere" ale noii Entităţi Internaţionale, extinse în Europa excomunistă după 1989, nu vor putea servi proiectului unificării, ci pe acela al dezbinării. Cel care a citit scrierile acestor "furioşi" va înţelege că Entitatea Internaţională creată spre a susţine noul proiect de unificare îşi are inamicii în interior, nu în afară. Ea va eşua din cauza "spiritului primar agresiv" pus în mişcare de aceste "centre de difuziune" şi "nuclee de raliere" ale noii Entităţi Internaţionale ce fusese creată totuşi pentru a susţine Unificarea Europei. Însă ruptura aceasta este veche, cum vedem. Ea coboară adânc, în secolele treisprezece şi paisprezece şi sapă la rădăcina proiectelor generoase ale acestor "misionari" adevăraţi ai federalizării Europei de la Dante şi Marsilio, Dubois şi Marini,

Suarez şi Cruce, Fenelon şi Sully, W. Penn şi Abatele de Saint-Pierre, până la Bentham şi Kant, Saint-Simon şi A. Comte, A. Briande şi Herriot Kalergi şi nemenţionatul, vai, în conferinţele lui Faust Brădescu, D. Gusti.

Să insistăm asupra acestei dezuniri lăuntrice a omului european, fiindcă, subliniem din nou, ea este cauza eşecului acestui proces mereu reluat şi tot ea este cauza pentru care în centrele de difuziune ale ideilor de unificare ajung agenţii dezbinării, ai perpetuării rupturii care, în realitate sunt ideocraţii celor trei totalitarisme: tehnocratic, sexual şi revoluţionar, pe care le utilizează alternativ, cu singurul scop - de a distruge unitatea spirituală, de neam şi de credinţă a omului european, ceea ce preschimbă Internaţionalele controlate de ei în maşini de război anticristic şi antieuropean.

Să ne întoarcem totuşi asupra momentului originar al rupturii şi asupra localizării acesteia. Ea s-a produs în Occident şi s-a nutrit, apoi, în acelaşi Occident, din chiar dezbinările secundare provocate de ruptură.

Ea s-a ivit mai întâi ca "mare schismă" la 1054 şi s-a repetat, tot ca mare zguduire religioasă, în marea mişcare a reformei.

Să reluăm, în parte, demonstraţia lui Faust Brădescu. Către 1300, pătrund în conştiinţa europeană primele idei federaliste care au o bază etico-teologică şi o exigenţă supremă în arbitrajul pontifical. Această exigenţă apare, mai cu seamă la procurorul Pierre Dubois, care căutase "să demonstreze că victoria Creştinătăţii asupra necredinciosului în Cruciadă ar fi fost mai sigură dacă naţiunile creştine ale Europei ar fi ajuns să se reconcilieze (...) sub forma unei confederaţii" şi, evident, sub arbitrajul Sfântului Scaun, care ar fi urmat să se folosească de un Consiliu (creator de directive şi instanţă judiciară), "jumătate ecleziastic şi jumătate laic" (cf. p 4, Conferinţa I). Pe partea cealaltă, "Dante nu mai încredinţa arbitrajul suprem lui *Pontifex Maximus* (Papa) ci-l depunea în mâinile împăratului." Semne, iată, ale unei rupturi mai profunde. Dar să ne întoarcem în epocă şi să aducem în lumină conformaţiile lăuntrice, dezbinările interioare care, de fapt, erau duşmanele reale ale oricărui proiect de unificare politică.

## Experienţe spirituale fondatoare. Reacţionarism şi ruptură la temelia Noii Europe

Oamenii "luminaţi" ai epocii ar fi dorit să unifice politic o Europă care fusese livrată dezbinării spirituale lăuntrice: între omul politic şi persoana religioasă, între societatea politică şi

colectivitatea religioasă. Iar rupturile erau încă mai profunde şi insolvabile şi din aglomerarea lor se va nutri Reforma.

Încât, dacă voim să înţelegem eşecul unor proiecte precum al lui Dante sau Dubois, va trebui să coborâm în miezul frământărilor spirituale adânci din care se şi năştea Europa Nova. Iar acolo, în adâncurile noologice regeneratoare, semnificative, sunt opere ca cele ale lui W. Ockham, John Wycliff şi J. Hus sau Jeronim din Praga. Ce alte documente sunt mai lămuritoare pentru cunoaşterea acelei societăţi în adâncă transformare, care cuprinsese în reţelele ei Anglia, dar şi Boemia, decât exact operele celor trei sau patru mari teologi care atestă că secolele al paisprezecelea şi al cincisprezecelea ilustrează o "epocă de ruptură", o turnantă a mileniului? Prin aceste "documente spirituale" ni se atestă că o nouă paradigmă se instalase în orizontul lumii europene, care aşează în umbră vechea paradigmă creştină a "suferinţei" şi a acelui "homo viator", din care decurge învăţătura smereniei.

Fenomenul mutaţiei paradigmei a răscolit toată lumea aceea nouă şi veche totodată, căci nu era uşor să stabileşti locul "puterii din lume" (la care se referă noua paradigmă) faţă cu "puterea lui Dumnezeu". Cei ce-au trăit plenar această frământare au fost şi cei care-au participat în chip decisiv la modelarea noii lumi. În Europa se năştea, alături de lumea catolică, una nouă, lumea Reformei, care va şi diferenţia Europa Centrală de cea mediteraneană. Agenţilor acestei transformări spirituale profunde le revine iniţiativa unei noi *experienţe spirituale*, care i-a condus la tema puterii mundane, temporale (din lume) şi la ideea că Dumnezeu se adresează lumii ca Dumnezeu, prin duhul limbilor naţionale. Operele celor trei mari "trăitori" amintiţi mai sus depun mărturie asupra acelei mutaţii.

Din asemenea "documente" aflăm informaţii decisive (cruciale şi revelatorii) asupra unui fapt sau fenomen noologic axial, căci a schimbat axa şi condiţia Europei: triumful limbilor naţionale în cea mai importantă instituţie spirituală a Europei - Biserica. Fenomenul acesta se încadrează tipologic în seria care începe cu ziua Cincizecimii, adică tocmai cu revelaţia esenţei/duhului dumnezeiesc al limbilor naţionale. Atunci, în acea zi, Duhul Sânt s-a coborât în lume în haina de foc a limbilor tuturor celor aflaţi în Galileea neamurilor. Logosul se manifesta în lume, direct şi în chip paradoxal, în fiinţa de foc duhovnicesc a limbilor naţionale:

"Şi când a sosit ziua Cincizecimii, *erau toţi împreună* în acelaşi loc. Şi din cer, fără veste, s-a făcut un vuet, ca de suflare de vânt ce vine repede, şi a umplut toată casa unde şedeau ei.

Şi li s-au arătat, împărţite, limbi ca de foc şi au şezut pe fiecare dintre ei.

Şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt şi *au început să vorbească în alte limbi*, precum *le dădea lor Duhul a grăi*" (Fapte, 2-1,2,3,4).

Atunci, în ziua Cincizecimii*,* prin acel fenomen protoaxial, de nooloogie prototemporală, s-a confirmat prin Duhul Sfânt paradigma graiurilor, euxinia lui Dumnezeu în ceea ce priveşte limba liturghiei şi a rugăciunii. Ce ne spune această paradigmă? Ea confirmă că, în fiinţă, suntem "toţi împreună", cum erau şi apostolii (Fapte, 2-1) dar în Duhul Rugăciunii şi deci al graiului către Dumnezeu vorbim "în alte limbi", precum ne dă nouă "Duhul a grăi", adică întăriţi în Duhul de foc pe care Dumnezeu l-a aşezat în spiritul limbilor naţionale.

Însă, faţă cu revelaţia pneumatică a Cincizecimii, Biserica vizibilă catolică a optat, mai ales după marea schismă, spre o limbă unică, adică spre un "internaţionalism" latinofon, care a provocat o separaţie între Biserica clericală şi Biserica populară, ceea ce a condus la una dintre marile alunecări ale celei de-a doua eclezii, prin ruptura între autoritatea civilă şi cea ecleziastică, între politică şi religie, între divin şi civil. Întrucât Biserica era a limbii latine, iar credincioşii erau ai Cincizecimii, a trebuit să intervină toată frământarea şi ruptura secolului al paisprezecelea, începând cu W. Ockham, acest mare franciscan, prin care Duhul din ziua Cincizecimii a grăit a doua oară răspicat, prin demonstraţia acestuia că "imperiul nu derivă din papalitate" şi că "orice argument care urmăreşte să susţină dependenţa puterii civile de papă este sofistic". De ce-a trebuit ca acest franciscan să ceară despărţirea celor două autorităţi? Fiindcă "internaţionalismul" ecleziastic, al Bisericii papale, risca să rupă din nou Biserica de Popor şi să golească predicaţia de conţinut duhovnicesc. Fiindcă este stabilit la Cincizecime că Duhul Sfânt se comunică în limbile popoarelor, nu în limba intelectualistă şi deci internaţională a celor ce au monopolul discursului, indiferent cum este acel discurs. Acest adevăr se află mereu sub ameninţare, ca şi celelalte adevăruri revelate, ca şi Predica pe de Munte, ca şi Învăţătura Învierii, ca şi Parabolele, începând cu aceea a Semănătorului şi continuând cu cea a Talanţilor etc.

Cele două secole de internaţionalism ecleziologic compun un interval de tensiune cu Paradigma cincizecimii, care este "paradigma lingvistică a credinţei". N-a fost cu putinţă ieşirea din acea tensiune decât printr-o alianţă dintre marii exponenţi ai puterii spirituale reale, "magiştrii" universităţilor oxfordiene, susţinuţi oarecum şi de autoritatea puterii civile a suveranilor, împotriva internaţionalismului Bisericii catolice. Acesta este sensul rupturii. Nici Ockham, nici Wycliff, nici Hus, n-au voit ruptura pentru despărţirea de Iisus şi sensul separării acela a fost, adică al separării de "puterea internaţionalistă" a Bisericii catolice, centrată pe puterea Papei, care pretinde pentru sine ambele autorităţi: *spirituală* şi *laică*. El voia să fie puterea din

lume, dar voinţa lui să se transmită într-un chip sacerdotal, ca şi cum ar fi voinţa divină. Or, aceasta este prima riscantă deviere a sensului puterii. Dacă voieşti puterea din lume, atunci trebuie să ştii că regimul ei este diferit şi radical separat de puterea din cer şi că te poţi afla în eroare, chiar dacă eşti Papă. Încât, această pretenţie era sofistică, fiindcă nu poţi fi infailibil dacă vrei să stai în lume. Infailibilă este puterea lui Dumnezeu, dar puterea din lume nu este infailibilă. Logic se impunea, iată, ideea separaţiei celor două puteri, iar cel ce-a pus răspicat chestiunea a fost Ockham, însă el a făcut-o în numele şi întru apărarea de răstălmăciri a ideii şi funcţiunilor autorităţii divine. "Împotriva Papei «*mi-am făcut faţa ca o cremene*» (Isaia 50,7) astfel încât, câtă vreme voi avea mâini, hârtie, călimară şi cerneală, nimic nu mă va putea abate de la combaterea zeloasă a erorilor sale: nici minciuna şi infamia aruncate împotriva mea; nici orice fel de persecuţie, *care-mi poate lovi trupul, dar nu şi persoana...*" ("Scrisoare către fraţi").

Pretenţiile papei la supunere şi revendicarea condiţiei de infailibilitate în lume se izbeau, iată, de o reacţie atât de puternică încât, practic, toată lumea nordică va fi traversată de această prefacere spirituală, pe care n-o pregătea nici o altă mare schimbare. Pur şi simplu, mareea spirituală a lumii intrase într-o extraordinară fază a fluxului religios, "într-o vreme a încercărilor în care gândurile multora ies la iveală", cum scria tot Ockham în aceeaşi scrisoare către fraţi, presimţind exact această teribilă maree noologică şi formulându-i realitatea sub ideea acestei "gândiri colective care iese la iveală", copleşitoare, scufundând în valurile ei relieful unei lumi catolice ale cărei rânduieli lumeşti începuseră a se osifica.

Despre această maree spirituală nu pomeneşte nici un alt document; o mărturisesc "documentele noologice" ale celor trei oameni ai epocii aceleia de turnantă: Ockham, Wycliff şi Hus. Profesor de logică (asemenea lui Ockham) şi teologie la Oxford, Wycliff intră în 1372 în serviciul coroanei şi în valul de frământări în jurul aceleiaşi mari chestiuni care bulversa spaţiul mental european, copleşindu-l prin acea teribilă maree religioasă, care va fi Reforma. Va susţine şi el "autonomia autorităţii civile faţă de cea ecleziastică", motiv pentru care papa îl va condamna într-o bulă în care-i aseamănă scrierile "cu tezele pervertite ale lui Marsilio din Padova", cel ce, în *Defensor Pacis*, va afirma cu aceeaşi forţă despărţirea celor două planuri, al comunităţii religioase de colectivitatea politică, şi al persoanei religioase de individualitatea psihologică. Vom înţelege sensul de adâncime, resortul acestei teribile transfigurări a lumii nordice, numai dacă pornim de la cele două documente noologice ale lui Wycliff referitoare la organizarea grupului de "preoţi săraci" şi la "Biserica invizibilă". Faţă de extraordinara ieşire în lume a

Bisericii catolice şi a Papei (care pretinde pentru sine unica autoritate legitimă în lume) se va şi isca marea mişcare de esenţă reactivă, o reacţiune a spiritului care va primi numele de Reformă. Însă în toate era o întoarcere. "Preoţii săraci" şi "Biserica invizibilă" erau exprimări ale acelei încercări de restaurare a Bisericii primare, cu observaţia că, la rândul ei, această nouă lume a Reformei aluneca, fără să sesizeze, în aceeaşi eroare a intramundaneităţii, fiindcă Biserica invizibilă a Wycliff nu dezlumea Biserica ci încerca să îmbisericească deviat lumea, încât aceasta să se întoarcă la o prezumată stare de asceză în lume, proprie, chipurile, Bisericii primare. În fapt, noii "trăitori" vor aluneca în aceeaşi slăbiciune: după ce cuceriseră dreptul la rugăciune în limba poporului, cereau acum, iată, într-altfel, "stăpânirea" lumii. Miza rămăsese, în cele din urmă, aceeaşi: puterea care devenise prea mare, în mâinile papei. În proiectul lor se vădeşte aceeaşi ţintă: stăpânirea lumii şi "reformarea" ei, nu credinţa ei. De aici va începe istoria celei de-a doua linii de înaintare a noilor căutători în ceea ce priveşte raporturile Bisericii cu lumea. Respingând "Biserica vizibilă" şi "clerul îndulcit lumeşte", care se identificau cu Biserica vizibilă şi coruptă de la Roma, Wycliff propune soluţia preoţilor săraci şi a "Bisericii invizibile", singura perfectă, care, evident, era purtată în lume în mintea şi prin metoda predicaţiei nefastuoase, neautoritară şi neierarhică, până la individualizarea serviciului religios: "Ce motive există pentru a întreţine în fast şi trufie un preot de lume gras, pentru a-i dărui cai frumoşi, şei elegante şi hamuri împodobite, care zornăie pe drum, şi straie extravagante, ce motive există, spun, ca săracii să îndure în schimb foamea şi frigul?" se întreabă în acel veac, Wycliff.

Soluţia cea nouă propunea părăsirea bogăţiei lumii ca şi cum asceza în lume şi mutarea zidurilor catedralei catolice în gardurile vii ale comunităţilor de credincioşi aleşi ("predestinaţi") ar fi soluţionat chestiunea în faţa căreia acuzau de eşec Biserica oficială, adică tocmai catolicismul. Cel ce se minunează azi în faţa edificiilor neoprotestante va constata că elanul acela din epoca lui Wycliff s-a stins. Noile confesiuni vor să devină stăpânii lumii acesteia. Rămâne, din toată această masivă frământare noologică, ceva nou: cântarul noologic al stării de legitimitate a oricărei autorităţi din lume, iar acel cântar este Biserica invizibilă, singura îndreptăţită să fie "folosită ca o măsură pentru cercetarea diferitelor tipuri de autoritate omenească"[65]. Noi întărim, ca ortodocşi, că "Biserica invizibilă" este Biserica tainei liturgice şi a lucrării duhovniceşti, Biserica duhovnicească. Autoritatea în care nu lucrează Iisus şi darurile duhovniceşti (pe care grecii le numeau "caracter") este nelegitimă.

[65] Cf. J. le Goff, p.182-183

Lucrul acesta, pe deplin valabil, în adâncimea lui noologică, stârneşte rezistenţa lumii, de îndată ce Wycliff inaugurează modalitatea concretă de realizare a actului de cântărire a lumii. "Printr-o deducţie în acelaşi timp logică şi teologică, Wycliff declară că singura autoritate omenească legitimă, din moment ce se aseamănă cel mai mult cu cea divină, este cea realizată prin împărţirea bunurilor": starea comunitară. Corolarul îl reprezintă adeziunea profesorului de logică la revolta ţăranilor care cântau: «Pe când Adam săpa, pe când Eva torcea, baronul nu era?»[66]. Într-un asemenea sens, aici se produce şi alunecarea noilor trăitori, fiindcă, în cele din urmă lucrarea "Bisericii invizibile" se reduce, iată, la un fel de "*Biserică socială*", care se preocupă mai mult de chestiunile sociale decât de oricare altele. Cântărirea noologică a lumii, adică a legitimităţii structurilor ei este operă practică şi concluzia reformatorului este surprinzătoare: este legitimă acea autoritate care şi doar în măsura în care acceptă să se socializeze, adică admite "împărţirea bunurilor", regimul de "sociocraţie", am spune noi. Încât starea legitimată divin este, iată, starea comunitară. O asemenea teribilă concluzie teologico-metafizică pentru starea lumii a fost atât de copleşitoare, încât contrareacţia n-a întârziat şi ea a îmbrăcat expresia "contrareformei", adică a contrareacţiei lumii ierarhiei şi a instituţiilor asupra acestei lumi de "comunităţi simple", care, dacă nu vor izbândi în Europa Veche, vor triumfa în "lumea nouă" care, vai, va impune micile ei comunităţi neo-reformatoare (esenţa neoprotestantismului) cu preţul eliminării comunităţilor, mici şi ele, ale populaţiei indigene. Nicăieri ca aici, formula metafizică a *reformatorilor primari* nu va primi un atât de tragic răspuns şi o aşa de teribilă zguduire de conştiinţă, la care "cântarul" acela al lui Wycliff n-are "măsură" şi zace mai degrabă dezafectat la marginea lumii, după ce nădăjduise cu atâta ardoare să fie în centrul lumii, să fie, adică, însuşi Marele Cântar al lumii. Este eşecul în faţa sărăciei din al cărei adevăr se revendicase, cu atâta ardoare şi speranţă Wycliff.

Căci, lumea ascezei pionierilor frontierei n-a reuşit întotdeauna să transfigureze zidul de adversitate al lumii băştinaşilor în punte a iubirii. Cele două lumi nu s-au îmbrăţişat decât arareori, căci nu s-au întâlnit (întâmpinat) cu adevărat, decât tot arareori, şi adeseori glonţul pistolului a fost mai iute decât cuvântul iubirii celuilalt. La finele ciclului reformator, această lume a comunitarului va descoperi imperativul pe care-l respinsese cu atâta ardoare la începuturile sale, în vremurile lui Wycliff şi Hus, instituţia. Lumea nouă este astăzi confruntată cu acest dualism: instituţia şi comunitarismul îşi dispută chipul lumii în proiectul american, fără a reuşi să atingă starea aceea de

[66] Le Goff, p.183

coincidenţă a opuşilor – *coincidentia oppositorium (sau oppositorum?)* – care a fost gloria evului mediu european. Însă, lucrul cu adevărat *valid*, cea mai teribilă cucerire a Reformei, care s-a şi transmis, ca lucrare a Duhului Sfânt, omenirii, a fost ideea de "limbă naţională". Cu aceasta, într-adevăr, internaţionalismul catolic va fi învins şi astfel vor triumfa naţiunile creştine în epoca modernă, împlinindu-se astfel lucrarea Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii. Lucrarea duhovnicească începuse atunci cu apostolii şi se împlinea, iată, cu această definitivă victorie a Logosului de foc prin înălţarea limbilor naţionale, cu adevărat, la rangul de limbi de adresare a lui Dumnezeu în lume către fiinţa popoarelor. În lumea ortodoxă, acel impuls care s-a şi exersat în primele traduceri ale Bibliei în limba naţională, s-a afirmat fără zguduirile Reformei, ca în lumea catolică. Aşa cum fusese ocolită de prima schismă, lumea ortodoxă va fi ocolită şi de această a doua schismă, reformatoare, care, în schimb, a zguduit fruntariile lumii catolice. Despre împlinirea acestui ciclu de zguduire avem mărturie din cel de-al treilea document noologic european, legat de numele lui J. Hus, atât de teribil încât mişcarea cea nouă va prelua numele iniţiatorului ei, denumindu-se *husitism*. J. Hus va lua cunoştinţă de ideile lui Wycliff printr-o ocazie care justifică prin ea însăşi spiritul noilor prefaceri. Era anul revoltei ţărăneşti (1381) şi tot în acel an era şi "anul unei fastuoase nunţi regale" a lui Richard al II-lea al Angliei şi a Anei de Boemia. La ceremonie sunt mulţi studenţi cehi de la Oxford, care, întorcându-se în patrie vor purta cu ei ideile lui Wycliff[67].

Manuscrisul "De Dominio" şi lucrarea "Dialogus" ale lui Wycliff vor sluji lui J. Hus şi lui Jeronim de Praga să iniţieze o amplă mişcare în mediul universităţii. "Capela Bethleemului" va deveni centrul acestei mişcări. Aici va şi predica Hus începând cu 1402. "Pentru Hus, ca şi pentru Wycliff, un aspect deloc marginal al activităţii intelectuale îl constituie trecerea la limba naţională, ce devine un semn al conştiinţei unei opoziţii sociale (faţă de tagma bogaţilor), politice (faţă de germani) şi religioase (împotriva Bisericii romane)"[68]. Şi Wycliff şi Hus părăsesc Biserica limbii internaţionale în favoarea Bisericii limbilor naţionale, ceea ce, fără îndoială, reprezintă o mişcare restaurativă în raport cu paradigma Cincizecimii. Părăsind *latina*, "care-i definea ca intelectuali" ei se delimitează de "spiritul internaţionalist", care, prin "internaţionalismul" unei *limbi suprapuse*, cucerise însăşi Biserica. Această opţiune era tot una cu opţiunea între Biserica "intelectuală" şi Biserica teofanică, sau, cu expresiile lui Wycliff, între "Biserica vizibilă" şi "Biserica invizibilă". În lumea

[67] ibid., p. 183
[68] p. 183

ortodoxiei româneşti, această trecere de la "internaţionalismul slavon" al ariei răsăritene la *Biserica limbii poporului* s-a făcut fără nici o zguduire şi fără de vreo transformare adusă tradiţiei Bisericii însăşi. Ea va rămâne ceea ce a fost: tradiţia Sfintelor Sinoade.

Gestul lui Hus (ca şi al lui Wycliff) simbolizează, în acelaşi timp, o extraordinară opţiune noologică: între internaţionalismul latinist al "republicii intelectuale" a evului mediu târziu, şi naţionalismul noii ere, care-l redefineşte pe intelectual în raport cu apartenenţa la un popor (o "naţiune") nu ca în epoca veche, în raport cu apartenenţa supranaţională, la universităţile latiniste medievale şi postmedievale. "Traducerea textului biblic şi predicarea în limba poporului este dorită de amândoi (Wycliff şi Hus) «pentru a schimba lucrurile», şi nu doar pentru a se face înţeleşi de un auditoriu mai larg"[69]. De altminteri, linia de *confinium* între internaţionalism şi naţionalism nu mai poate fi retranşată şi, în cele din urmă, izbucneşte reforma, care va conduce la prima clătinare majoră a supremaţiei internaţionalismului în viaţa intelectuală şi va statua definitiv dreptul "textului eretic" (scris în limba naţională) să intre în universităţi. Oricum, acea linie de confinium este devoalată de Hus, înainte de a fi condus la rug: "Trebuie să aflaţi (scrie el către «toţi cehii credincioşi») că acest conciliu care mă condamnă nu a ascultat şi nici n-a citi cărţile mele în cehă, căci la conciliu erau numai italieni, englezi, francezi, spanioli şi nemţi […]". Iată, dar, că nu conţinutul scrierilor lui Hus era cauza suprimării (căci conciliul era supranaţional, în raport cu ceha şi internaţional în raport cu alcătuirea lui; în el nu era nici măcar un ceh, ceea ce ne aminteşte de tribunalele Consiliului Europei de azi), ci exact ciocnirea dintre cele două mari formule: internaţionalismul şi naţionalismul. Deocamdată, prima formulă şi forţă îl putea suprima prin ardere pe rug pe Hus, dar curentul pe care acesta-l reprezintă nu va fi suprimat. În miezul său era cuvântul Cincizecimii, era Logosul în Limbile de foc ale Duhului limbilor naţionale. "Nu numai că limba latină, contextul intelectualului medieval, se fărâmiţase, dar opţiunea pentru scrierea şi predicarea în limba naţională devenea semnul unei opţiuni"[70]. Opţiunea nu era doar partinică, socială şi politică, ci profund spirituală, noologică şi viza condiţia eshatologică a omenirii. În lumina acestei opţiuni, *omul* nu se poate mântui decât în limba naţională a poporului său, fiindcă aceasta este proba că Logosul, Cuvântul "limbilor de foc" al Duhului Sfânt din ziua Cincizecimii a transfigurat însuşi duhul limbii, adică a triumfat în spirit, în Duhul popoarelor. Traducerea Bibliei în limbile naţionale este cel mai

[69] p. 184
[70] p.184

mare eveniment de la Înălţarea Domnului şi până astăzi. Acest fenomen n-a fost încă studiat pe măsură, nici în plan sociologic, nici antropologic şi nici în perspectiva noologiei şi a transformărilor spirituale pe care le-au suferit limbile naţionale în şi în jurul acestui eveniment noologic extraordinar. Din acest punct de vedere, limba română este laboratorul universal al acestor cercetări, fiindcă este singura limbă din lume care s-a născut odată cu naşterea poporului creştin, adică odată cu răspândirea Cuvântului Evangheliei şi prin care a renăscut spiritul limbii latine, însă în duhul naţionalităţii, ca limbă naţională neoromanică şi deopotrivă ca limbă a unei experienţe etnogenetice de naştere a unui popor creştin. Situaţia sa era ipostatică şi este comparabilă cu aramaica, latina şi greaca, cele trei limbi ale Evangheliilor, ale Cuvântului lui Dumnezeu. Limba română pare să fie singura pe deplin potrivită să dea răspunsuri la tulburătoarea chestiune a sinergetismului dintre Cuvântul Evanghelic Sfânt şi limba pământească. În toate celelalte cazuri, limba vernaculară a precedat Evanghelia; doar în acest caz ea s-a născut odată cu răspândirea mistică a Cuvântului evanghelic, ceea ce este un fapt unic în istoria universală. Un asemenea fenomen noologic n-a fost încă cercetat, deşi încercări în această direcţie nu lipsesc. Între cei ce-au îndrăznit mai mult este, bunăoară, C. Noica. Însă, cu adevărat, metoda aceasta a fost inaugurată cred, de către S. Mehedinţi, în celebra sa carte, "Creştinism românesc". Este un capitol de sociologie noologică, adică o contribuţie la cercetarea adâncimilor noologice ale limbii şi psihologiei poporului român.

Aici, conchidem, deocamdată, cu o trimetere fugară la reacţia metropolei de ieri faţă de insurgenţa lui Ieronim din Praga. Metropola de atunci era Parisul şi reacţia ei se exprimă prin cuvintele Cancelarului Gerson. Interogându-l pe Ieronim din Praga, el observă: "Ieronime, pe când te găseai la Paris te credeai un înger, viguros şi puternic în elocvenţa ta, însă ai tulburat universitatea susţinând teze eronate..."[71]. Pentru acel "rector", pacea universităţii, adică supremaţia netulburată a republicii intelectuale, universaliste, era mai importantă decât "adevărul" lui Ieronim, asupra căruia nici măcar nu se apleacă, aşa cum i-ar fi cerut doctrina creştină a smereniei. În locul unei "îndoieli de sine", el rosteşte, ca orice "procuror din lume", precum "procurorii de azi ai umanităţii" din aceleaşi metropole, sentinţa care va prefigura ghilotina mobilă a Revoluţiei Franceze din 1789: "însă ai tulburat universitatea susţinând teze eronate"...

Singurul său criteriu erau "urechile pioase", adică auzul fariseic al "omului aliniat" la doctrină; nu la chemarea Cuvântului adevărului, ci la doctrină: "Dacă o afirmaţie are un sens eronat,

[71] ibid, p. 184

scandalos şi supărător pentru urechile pioase, ea poate fi pe bună dreptate condamnată…”[72]. Iată cum se propagă internaţionalele în lume. Dacă urechile agenţilor lor sunt scandalizate, lucrul acesta este suficient pentru o condamnare, pentru o excomunicare, pentru o purificare, pentru o moarte civilă, pentru o ardere pe rug, fie acesta rugul morţii civile, ori al morţii fizice.

## A treia Europă. O experienţă spirituală la frontiera răsăriteană a Europei renaşterii

Faţă de frământările Reformei, care limpeziseră o chestiune şi, prin aceasta, oamenii epocii se învredniciseră să schimbe lumea, scrierile care ieşeau dintr-un mediu intelectual neafectat de noile clătinări şi căutări, mizau pur şi simplu pe “puterea din lume”, ca şi cum Dumnezeu din cer n-ar avea nici o legătură cu lumea. În vederile lui Marini, bunăoară, ideea unei federaţii europene era subordonată direct eliberării Constantinopolului, iar instrumentul în serviciul acestei misiuni de pe pământ era o ciocnire între armate turceşti şi creştine. Pentru a forma acea *antantă ofensivă* ar fi trebuit, în prealabil, să se realizeze o federaţie europeană, în fruntea căreia s-ar fi aflat o Curte de Justiţie, compusă din reprezentanţi ai tuturor Statelor federate, însărcinată să judece litigiile dintre federaţi şi să ia decizii impozabile tuturor. El expune proiectul său regelui Boemiei, prea mic, oricum, spre a-l impune, cum precizează Faust Brădescu.

În acel context se iveşte lecţia cu adevărat exemplară la scara Europei a lui Ştefan cel Mare. În lecţia lui, ca şi în spiritul unor scrieri precum cele ale prinţului Cantemir, citim deja profilul unei a treia Europe, diferită de cele două, care-şi disputaseră scena noii lumi până atunci. Acest peisaj este, desigur, incomplet fără lecţia Greciei şi Rusiei. Însă, dacă Rusia petrinică datorează atât de mult occidentalizării sale forţate, Moldova lui Ştefan cel Mare şi Sfânt, ca exponent al dinastiei carismatice a Muşatinilor, prin filosofia creştină a războaielor sale, dar şi printr-un program iconografic ca cel al lui Petru Rareş, care desăvârşea programul spiritual al lui Ştefan.

Exemplaritatea epocii şi a faptelor lui Ştefan cel Mare, decretat de către papă însuşi “atlet al lui Christos”, provine din faptul că el a găsit formula de rezolvare a “dezunirii lăuntrice”, care a marcat şi marchează “iniţiativa occidentală” (în istorie, în diplomaţie, în economie şi, evident, în cultură). Formula domnului Ţării Româneşti a Moldovei ar putea fi desemnată printr-o sintagmă, pe care primul a gândit-o, în legătură cu figura marelui voievod, Simion Mehedinţi, şi anume: “primatul sufletului”. Acest

[72] apud ibid. p. 185

imperativ este prezent în tot ceea ce a întreprins Ştefan cel Mare. Aflăm de la Cronicarul polonez Duglosz că, după victoria din lunca Bârladului, din 1475, a lui Ştefan cel Mare contra Sultanului Mahomed, care venise cu o sută douăzeci de mii de oşteni să-l strivească, victorie care a uimit Europa acelei vremi (de vreme ce vorbesc despre ea cu admiraţie cronicarii polonezi), Ştefan dă ordin de zi, prin sunet de clopot în toată ţara, în toată oştirea şi peste toată suflarea Moldovei, *să se ţină post şi rugăciune*. "Nu s-a îngâmfat Ştefan, zice cronicarul polonez, în urma acestei biruinţe ci a postit patruzeci de zile cu pâine şi apă. Şi a dat poruncă în toată ţara să *nu cuteze cineva* să pună pe seama lui acea biruinţă, ci numai pe a lui Dumnezeu – măcar că toţi ştiau că izbânda din ziua aceea lui i se datora".

"Ceea ce înseamnă, comentează S. Mehedinţi, că la o mie patru sute şi chiar mai târziu, *vechea evlavie dacică* era *încă vie* în *inima neamului* din Carpaţi. *Primatul sufletului şi socotelile cu veşnicia* rămăseseră întregi ca un fel de coordonate neclintite în sufletul etnic (...). Mai încoace, acelaşi ritm pulsează în organismul poporului român şi astfel apare *mişcarea*" aceea spre jertfă a generaţiei interbelice, pe care Mehedinţi o şi menţionează, ca fiind "o mişcare naţională, religioasă şi pedagogică" şi citează probator din cel care-a reprezentat-o exponenţial: «Voi căuta să dezvolt [la] tineri .... în primul rând voinţa: prin marşuri lungi, încărcaţi de poveri, executate pe ploaie, vânt, căldură tropicală, frig, noroaie, în cadenţă şi aliniere, cu ceasuri întregi de interzicere a vorbitului (...) Prin obligaţia de a fi aspri cu ei înşişi»" (citat de S. Mehedinţi). Şi mai departe, tot după Mehedinţi: "să sufere pentru a se oţeli, să se jertfească pentru a se deprinde cu depăşirea propriei persoane, slujindu-şi neamul".

Nu în educaţia "spartană" stă noutatea şi particularitatea acestei "manifestări", ci în ideea închinării unei vieţi de jertfă şi suferinţă pentru slujirea neamului. Înţelegem, prin remarca lui S. Mehedinţi, că mişcarea tinerei generaţii interbelice a fost "diastola istorică a ritmului ortodox al neamului". "Din suferinţa noastră, e consemnat în aceeaşi scriere citată de Mehedinţi, va ieşi ceva mai bun pentru neamul acesta (...). Din petrecerea şi traiul tihnit al fiilor lui, un neam n-a câştigat niciodată nimic. Din suferinţă totdeauna a ieşit ceva mai bun pentru el". "Izbutisem să găsesc un *rost al suferinţei noastre,* scria omul atât de controversat al acelei generaţii interbelice, noaptea, în celula închisorii, şi, în acelaşi timp, un sprijin moral pentru aceste ceasuri triste. M-am sculat atunci, m-am pus în genunchi şi m-am rugat: Doamne, luăm asupra noastră toate păcatele neamului. Primeşte-ne suferinţa de acum. Fă ca din această suferinţă să rodească o zi mai bună pentru el".

În faptele lui Ştefan răzbate, iată, diastola ritmului ortodox, a ritmului sufletesc creştin. Rostul oricărei iniţiative, cum ar fi şi aceasta a realizării unei unităţi federative a Europei, aşadar, este ca ea să fie în istorie diastola ritmului creştin, adică să devină cu adevărat un cadru spiritual în şi prin care să rodească la omul european răbdarea, rezistenţa, amânarea oricărei plăceri prea grăbite, asprimea cu tine însuşi, interzicerea vorbitului şi, mai presus de toate, evlavia, smerenia, iubirea şi jertfa. În locul vanităţii intelectului, lecţia modestiei şi anonimatului, în loc de a ne celebra pe noi înşine, cum decurge din învăţăturile eronate ale individualismului, a sta smeriţi aşteptând o altă judecată decât aceea care vine din inspiraţia clipei orgolioase, tipică pentru principii şi monarhii apuseni ai perioadei postmedievale, de la startul Renaşterii şi de după aceea. Unificarea Europei nu va reuşi niciodată în absenţa reformei profunde a omului european postrenascentist care mizează totul pe puterea temporală şi foarte puţin pe puterea spirituală.

## Ab Oriente ad Occidentem. Geopolitica imperiului mondial la D. Cantemir

Ce constatăm examinând toate proiectele acestea de organizare a Europei (pe care ni le prezintă Faust Brădescu în prima Conferinţă)? Între organizatori şi realitatea europeană era o teribilă ruptură. Iar acea ruptură era încă una mai adâncă, indicând un eşec în ceea ce priveşte împăcarea "puterii spirituale" cu "puterea temporală". *Paradigma organizatorilor*, atunci ca şi acum, părea să ignore abisalităţile noologice ale popoarelor. Această particularitate îl robeşte şi pe Faust Brădescu, în aceeaşi conferinţă, căci şi el vede în veacul al şaisprezecelea un veac de "îmbulzeală generală" şi, în acelaşi spirit al "republicii intelectuale", el deplânge pur şi simplu epoca: "Din nenorocire, acest secol al şaisprezecelea este bulversat de războaie civile şi de războaie religioase. Propunerile de antantă, proiectele de organizare internaţională se macină unele după altele, se dizolvă, în îmbulzeala generală"[73].

Dar tot din nenorocire, acei "mari" reformatori n-au reuşit să depăşească niciodată "internaţionalismul abstract" atât de propriu celor ce vor să reformeze lumea de sus în jos.

Faţă în faţă cu o lume ca aceea care trecea prin adânca frământare noologică a Reformei, un Francisco de Vitoria propune o "*comunitate de început de lume*", în care proiectează condiţia păcii universale. Tot astfel, Francisco Suarez ori Emerico Cruce (spre 1623) imaginează soluţii legate de organizarea unor

[73] p. 5, Conf. I

vaste *blocuri masive* aflate sub arbitrajul unei *Adunări Generale*, iar în acest arbitraj, E. Cruce preconizează "intervenţia în executarea Judecăţii a prinţilor celor mai puternici"[74]. Atunci ca şi azi, acelaşi abstractism prin care puterea politică a celor mari aliată cu puterea intelectuală abstractă sunt socotite condiţii suficiente pentru reforma lumii şi pentru arbitrajele ei.

O uriaşă risipă de energii intelectuale compune marca secolelor al şaptesprezecelea şi al optsprezecelea, cu adevărat secole ale "făuritorilor de proiecte", cum le botezase W. Sombart. Faust Brădescu le reţine pe cele relevante pentru căutarea unei formule noi de reorganizare a Europei. Ei însă sunt cu mult mai numeroşi şi nu lipsesc nici în aria noastră pe care, din păcate, conferenţiarul nu-i reţine. Ar fi suficient să-l pomenim pe Milescu Spătarul, pe Neagoe Basarab şi, mai presus de aceştia toţi, pe Dimitrie Cantemir. Ar fi cu adevărat păcat să nu examinăm acel proiect cantemiresc măcar (dacă nu pe cel neagoian) alcătuit de principele moldav la cererea lui Petru cel Mare. Proiectul lui Cantemir este un corelativ răsăritean al marilor proiecte apusene. Este drept că şi apusenii includeau, începând cu secolul al XVII-lea, în "Conceptul Politic European", cum ne previne Faust Brădescu, pe Necredincioşi (ca în proiectul lui Cruce, de pildă). Dar, prin proiectul său, expus în celebra lucrare *Monarchiarum Psihica Examinatio,* Cantemir extrage predicţia dintr-o legitate şi o teorie cvadriliniară a imperiului. În viziunea lui, Cantemir *ordinea* nu poate fi *impusă,* ea decurge din legea celor patru mari etape imperiale. În secolul său, Cantemir a profeţit intrarea în cea de-a patra "etapă imperială". În al doilea rând, în proiectul său, conceptul de ordine se propagă de la est spre vest şi antrenează lumea în întregul ei.

Cantemir consemnează, în teoria lui, cele patru mari etape imperiale, pe care le denumeşte "monarhate" (monarchatus) şi care s-au afirmat istoriceşte ca formaţiuni uriaşe, cu sens de *imperium*: "Cea dintâi dintre părţile de lume care au stăpânit a fost cea *din răsărit*; acolo au trăit indienii, asirienii, mezii, parţii şi, mai însemnaţi decât aceştia şi decât alţii, perşii, care au deţinut onoarea de monarhie până la Alexandru cel Mare. A doua a fost cea din *miazăzi*, în care au fost puternici egiptenii, africanii, abisinienii, cipriotii, cretanii şi, mai vestiţi decât aceştia şi alţii ca ei, grecii macedoneni. Aceştia, după profeţia lui Daniel, au transmis grecilor monarhia persană. În sfârşit, a treia a fost monarhia *din apus*, în care, înainte de războiul troian, latii sau latinii, mai apoi latinii cei supuşi de grecii troieni au continuat pe rând moştenirea şi neamul până la Romulus, întemeietorul oraşului Roma. De la aceasta îşi trage începutul monarhatul roman. A patra a fost cea din *miazănoapte*, unde, deşi au înflorit

[74] Conf. I, p. 6

mereu stăpâniri mari şi felurite, totuşi, se socoteşte că niciodată n-a fost dat unui singur popor oarecare să deţină monarhia întregului ţinut. Popoarele mai însemnate dintre aceştia au fost volgii, adică ruşii de astăzi, dintre care o parte nu mică au trecut Istrul şi au întemeiat acolo colonii, nu numai că aproape toţi scriitorii încredinţează, dar însuşi acest popor, care s-a întins până la Golful venetic, ne oferă dovada cea mai grăitoare".

În vederile lui Cantemir iniţiativa organizării lumii decurge din legea succesiunii geografice a imperiilor, astfel că ordinea se propagă sub forma "secvenţelor geografice".

Prin urmare, imperiile istorice sunt secvenţe geografice ale unuia şi aceluiaşi *imperium mundi* ale cărui legi de manifestare sunt în principal patru: a) legea secvenţelor geografice sau a etapelor spaţiale ale imperiului, b) legea translaţiei spaţio-temporale ciclice; c) legea celor patru monarhate şi d) legea rotaţiei solare, *ab Oriente ad Occidentem* a imperiului. În fine, la aceste patru legi s-ar putea adăuga a cincea, de esenţă morfologică, legea relaţiei dintre *Monarhie* sau *monarhat* şi *Imperium*, conform căreia nu orice monarhie devine imperiu, încât într-o regiune istorico-geografică nu poate exista decât un *imperium* "care tinde să se impună monarhiilor în competiţie"[75].

Această lege, pe care o putem numi "legea dominaţiei", ne previne asupra faptului că, în orice epocă există "monarhii în competiţie" şi dintre acestea toate, una singură se rupe spre a deveni *imperiu*, care va stăpâni peste toate celelalte instaurând ordinea mondială.

Este evident că lucrul acesta se petrece când esenţa spirituală a epocii şi a respectivei *regiuni* slăbeşte îndeajuns, pentru a permite excrescenţa unei "forme uriaşe, a unei formaţiuni monstruoase" denumită *imperium*. Latinii ştiuseră lucrul acesta când vorbiseră despre *imperium sine potestas,* adică despre o "stăpânire militară" fără legitimitate, pe care n-o putea acorda decât "parlamentul" roman (Senatul), autoritatea Senatului. Acesta consacră *puterea* sau legitimitatea unei dominaţii. În fine, a şasea lege ar fi aceea a *transformaţionismului ciclic*, care este legea *creşterii şi descreşterii*, (incrementa et decrementa), *corsi e ricorsi,* cum ar spune Vico. "Transformaţionismul ciclic şi rotaţia solară a puterii imperiale, pe care Cantemir o ia în serios în mod ştiinţific, fac imposibilă coexistenţa simultană a două veritabile imperii"[76].

Aceste *translationes imperii* evocau o lege pe care au formulat-o neoevoluţionişti moderni (americani) care, şi ei, vorbesc despre legea "întreruperii filogenetice a evoluţiei" şi a "deplasării spaţiale" a liniei evoluţionare. În vederile lui Kaplan şi

[75] M. Joiţa, Teză de doctorat, p. 182
[76] p. 182, M. Joiţa

ale lui Service, când o civilizaţie şi-a epuizat potenţialul evoluţionar, linia evoluţiei se opreşte în cadrul acelei arii şi evoluţia se relansează prin deplasarea spaţială a liniei progresului în zona cu potenţialul evoluţionar încă neepuizat. În viziunea noastră, zona cu potenţialul evoluţionar pentru imperiu este aceea în care s-au acumulat *efectele unui endemic deficit noologic sau spiritual*, caracterizată de amplificarea crizelor, de înteţirea luptelor, de excrescenţa parareligiilor, a retoricii şi a euristicii. Aşa s-a întâmplat cu Bizanţul, care a reuşit, pe fondul marii crize provocate de căderea "puterii" Romei, de marele declin roman. Este adevărat că problema *misiunii* imperiului complică schema de analiză, fiindcă aceasta influenţează modalitatea sa de inserţie în realitatea socială şi istorică, care poate fi *legitimă* sau *ilegitimă*, urmare a unei teribile puteri instrumentale acumulate sau a unui mari deficit spiritual în zona de expansiune. Cazul translaţiei imperiului la întâlnirea Romei cu creştinismul este pilduitor. Atunci Roma a fost dublată de o *structură transcendentală*, atât la Apus cât şi la Răsărit, unde va apare Bizanţul. Din acel moment şi din pricini care ţin de acel deficit spiritual amintit, Roma nu va mai avea o *translatio* proprie, decât într-o formulă degradată, aceea a *imperiilor de substituţie*. Tot astfel, Bizanţul. Practic, după căderea Bizanţului, totul a fost o succesiune de "structuri degenerative", care vor culmina cu domnia ultimei întruchipări fabuloase din profeţia lui Daniel, în cadrul globalismului modern. Problema *legitimităţii* apare în textul cantemiresc, lucru sesizat de un mare comentator al lui Cantemir, invocat de către M. Joiţa. Este vorba despre Valentin Al. Georgescu, care sesizează: "Această chestiune se complică la Cantemir prin existenţa în Natură şi în pofida ordinii care domină şi trebuie să domine, a unor structuri şi formaţiuni imperiale monstruoase, care pot fi eliminate, inclusiv prin război. Acesta devine astfel *bellum iustum*, despre care romanii au elaborat o doctrină imperială, pe care Hugo Grotius o va relua la nivelul şi cu mijloacele *jusnaturalismului* premergător Luminilor"[77].

Să reţinem, deci, că *translationes imperii* sunt posibile pe fondul slăbiciunii noologice a popoarelor, a lumii în genere. Imperiul renaşte cu o nouă "secvenţă geografică", acolo unde viaţa spirituală (de credinţă) a slăbit ori a fost reprimată în jocurile de putere ale unor "monarhate" inepte. Pe de altă parte, atunci când imperiul capătă caracter de formaţiune monstruoasă, începe în istorie o epocă de *bellum iustum*, adică de "eliminare prin război" a respectivei formaţiuni imperiale. Dar lucrul acesta

[77] Cf. "La Translatio Imperii selon la Panegyricum et la Monarchiarum Physico Examinatio 1714 de Démèter Cantemir, prince de Moldavie. De la prophétie de Daniel à la philosophie naturelle de l'histoire" în "Atti del III Seminario Internazionale di Studi Storici, *Da Roma alla terza Roma*, 21-23 aprilie 1983, p. 584, citat de M. Joiţa în op. cit.

se petrece într-o manieră care ar rămâne incomprehensibilă în afara legii intensităţii şi a triumfului perpetuu, lege care ne învaţă că Dumnezeu intervine mereu în lume, mântuitor, proniator. Este vorba de faptul că imperiile încep să decadă la momentul maximei lor străluciri, ceea ce şi face aproape imposibilă predicţia "ştiinţifică" ("naturală") a căderii lui. Singură, profeţia ne-ar putea in-forma asupra stărilor viitoare în care imperiul se zăreşte în ruina lui totală. Aşa putem înţelege Cartea lui Daniel şi poate că textul românului Vlaicu Ionescu, de interpretare hermeneutică asupra lui Nostradamus, text care indica până şi data prăbuşirii *imperiului acvilonic* al Sovietelor, face parte din categoria textelor vizionare.

Altfel, nimic nu-i putea conduce gândul spre o asemenea străluminare, mai ales că textul nostradamian este obscur până la ininteligibil. Să reţinem diferenţa dintre profeţie şi predicţie. În vreme ce predicţiile sunt reproductibile, căci ţin de "cauzele naturale" ale fenomenului prezis, în schimb, profeţiile sunt *unice*, căci sunt efectul intervenţiei tainice a Duhului Sfânt în mersul lumii rătăcite. Or, ce poate fi mai rătăcit şi mai rătăcitor în lume decât un imperiu monstruos?

Însă ceva este totuşi repetabil în compoziţia noologică a anumitor tipuri de profeţii, cum este şi profeţia lui Daniel. Acel ceva ne îngăduie să încadrăm *tipologic* un fenomen atât de irepetabil ca o profeţie. Uneori, acest ceva iterativ este o cifră noologică, precum este însăşi "tetragrama imperiilor" din profeţia lui Daniel. Profetul a avut viziunea celor patru fiare (facem abstracţie de tipul redactării propriu-zise, care este un fapt secund şi se referă la decalajul dintre profeţie şi receptare, lucru asupra căruia nu e locul să stăruim aici), iar acel *corpus de doctrine* provocat tocmai de "ideea tetragramei" sesizează *elementul iterativ* (care, încă odată o spunem, ţine numai de aspectul strict formal al profeţiei, nu de conţinutul ei, aspect ce se constituie, eventual, în ipoteza post-factum, în element de *serendipity*, adică de *previziune secundă*, căci ne dezvăluie brusc faptul că acel fenomen care a declanşat actul vizionar este încă *în lume* şi, probabil, va renaşte cu o nouă secvenţă spaţio-temporală, cine ştie unde şi când). Acel element iterativ este însăşi tetragrama. "Aşa, de pildă, în tradiţia sumeriană a regatului / imperiului, acesta [era] stăpânul celor patru puncte cardinale (părţi ale lumii). P. Garelli consideră că «regele celor patru regiuni» reprezintă o adaptare asiriană a unui prototip akkadian"[78].

Iteraţia apare şi în concepţia romano-bizantină prin acel *orbis terrarum* care a şi devenit ghidul "edificiului moral şi politic

[78] cf. *Les empires mésopotamiens. Le concept d'empire*, Paris, 1980, p. 25-47, citat de M. Joiţa în *op.cit.*, p. 184, mss.

bizantin", a cărui moştenire s-a fixat în ideea de *oikumene.* Analizând cele două surse ale teoriei cantemireşti – Cartea lui Daniel şi Aristotel – M. Joiţa sesizează că D. Cantemir a preluat de la Daniel "ideea transferului formei imperiale de la un punct cardinal la altul. La Daniel, acesta se produce de la est la nord, traversând sudul şi vestul. La Cantemir e vorba de un evoluţionism solar, de la est la nord, prin forme care [ar tinde] spre perfecţiune. Imperiul devine [astfel] o structură progresivă şi perfectibilă"[79].

Iată citatul din Cantemir: "Sfânta Scriptură a lui Dumnezeu (…) din vremea lui Daniel profetul, până la pustiirea Ierusalimului şi desfiinţarea poporului izraelit, enumeră patru monarhii, cele mai puternice şi mai desăvârşite din toate. Apoi, menţionând pentru acestea ca fiind cea din urmă *monarhia acvillonică*, prezice peste tot că ea va fi biruitoare peste lumea nordică"[80]. Este evident că aici Cantemir a plătit scump şi premonitor translaţia din spaţiul *războiului sfânt* cu imperiul de sud în spaţiul robiei "dulci", fiindcă vrând nevrând viaţa lui sfârşea în "captivitatea monarhiei acvillonice", care tocmai îşi începea ciclul. Condiţia de captiv a fost şi aceea a lui Daniel şi chiar sub acest aspect putem consemna un al doilea element iterativ, acela al "profetului aflat în captivitate". Însă, tot ceea ce ştim la clipa de faţă, ca urmare, mai ales unui alt "mijlocitor profetic", N. Iorga, după eşecul imperiului roman de apus şi după căderea Bizanţului, tot ceea ce a urmat în istoria formaţiunilor imperiale se încadrează în seria "imperiilor de imitaţie" sau de substituţie. Sunt adică, momente ale declinului celor două formaţiuni imperiale, reductibile, de fapt, la una sigură, Imperiul roman târziu (sau neoromanic). Astfel, Imperiul romano-german şi cel rusesc şi apoi sovietic, ca şi imperiile coloniale şi informale (francez, britanic, portughez, spaniol) sunt toate, imperii de substituţie (de imitaţie). Adevăratul *Imperiu cuaternar* este cel globalist care debutează după al doilea război mondial. Acest adevărat "Imperium mundi" este faza finală, secvenţa a patra din seria de *translationes imperii*, după cel asiro-akkadian, cel egipteano-tibetano-himalaian şi cel romano-macedoneano-bizantin, care dispare prin seria de subimperii degradate romano-germanice şi ruso-sovietice.

Încât, abia astăzi este constituit cadrul interpretării predictive a celui de-al patrulea imperiu, care pune culmea celorlalte, căci mondializează formula imperială. Abia acum apare, cu adevărat, *imperium mundi*, ideea Guvernului mondial şi Globalismul. Acesta este semnul şi al celei mai mari slăbiciuni noologice, care-a copleşit cu deficitul ei toată planeta, aşa cum ne

[79] cf. M. Joiţa în op.cit., p. 185
[80] apud ibid., p. 185

arată secularismul mondial, la ora actuală. Abia de aici încolo începe era "geopoliticii atmosferice" asupra căreia vom stărui mai încolo, după ce vom epuiza examinarea concepţiei cantemireşti în raport cu cealaltă sursă a sa şi anume Aristotel.

## Ideea federaţiei şi a armatei internaţionale

Modelul cantemiresc al tensiunii dintre monarhate şi imperii evocă şi "Conceptul Politic European" al lui Sully, care constatase şi el un dezechilibru al forţelor politice (similar tensiunii monarhatelor la Cantemir) susceptibil a da naştere la tulburări violente şi la războaie sângeroase. În raport cu această stare, Sully propune o "Europă echilibrată bazată pe o repartiţie armonioasă a teritoriilor şi a forţelor"[81]. Apare astfel ideea de "echilibru al forţelor", dar "maniera de a concepe realizarea acestui echilibru este totuşi de domeniul fanteziei. El preconiza 15 organisme de întindere, bogăţii şi putere quasi-egale, din care ar fi urmat să se nască republica creştină. Mult mai realist, Cantemir optase pentru legea secvenţelor şi pentru translaţia ordinii imperiale de la est spre vest şi de la sud spre nord ceea ce ar fi pacificat monarhatele. Armata internaţională a lui Sully, Tribunalul Suprem al Federaţiei Europene etc. erau, de acum, concepte ale unui sistem politic pe jumătate închipuit, pe jumătate scufundat, în somnul ordinilor virtuale ale Europei. Dar nici conceptul lui Cantemir cu privire la viitorul *imperiului acvillonian* n-a fost infirmat. Pe de altă parte, Cantemir, cum am văzut, admite ideea acelor *bellum iustum* a căror menire ar fi fost să elimine imperiile monstruoase.

Din toate cele de până acum, dar mai cu seamă din argumentaţia primei conferinţe a lui Faust Brădescu, se deduce foarte clar că războiul a fost mai puternic decât pacea în toţi cei peste şase sute de ani de istorie europeană şi că spiritul înnoitor pentru organizarea păcii nu vine de la intelectualii reformatori, ci derivă din mişcarea societăţii reale. Aceia nu reuşiseră în lungul interval de rivalităţi şi războaie dinastice să conducă la nici o *antantă pacifică*, chiar dacă au izvodit aproape toate acele concepte şi categorii politice prin care gândim astăzi starea relaţiilor internaţionale. A fost, însă, suficientă o singură pace fondată pe o nouă filosofie, aceea a statelor-naţiuni, e vorba de Pacea de la Westphalia (1648) pentru ca starea lumii să se modifice. Începuse în istoria Europei lunga serie a păcilor şi a ordinelor europene bazate pe state-naţiuni, serie ce va culmina cu Pacea de la Versailles, al cărui monument diplomatic este Tratatul de la Trianon. Pe acesta nu l-a putut răsturna nici chiar

[81] Conf. I, p.7

politica de “blocuri” politice postbelice şi nici geopolitica Cortinei de fier. Singure naţiunile, prin elitele lor guvernante, pot mijloci retuşuri ale Tratatului, cum s-a întâmplat după 1989 cu Croaţia şi Slovenia care au decis să se rupă din Federaţia Iugoslaviei şi cu Slovenia şi Cehia care au hotărât să se separe. La care s-ar putea adăuga cele două tratate ale României cu Ucraina şi cu Republica Moldova, prin care clasa politică de la guvernare a adus ea retuşuri acelui Tratat în privinţa celor două provincii româneşti: Bucovina şi Basarabia (cu tot cu amputările ei teritoriale).

Proiectele de federalizare se îndesesc în secolele al şaptesprezecelea şi al optsprezecelea, arată F. Brădescu, spre a culmina cu cele ale lui Leibniz (care propune o Confederaţie europeană ai cărei preşedinţi simultani să fie Papa şi Împăratul) şi Bentham (care propune organizarea unei Societăţi a Naţiunilor, cu două organe: o Curte de Justiţie şi un Congres al Păcii, ale cărui decizii ar urma să fie difuzate prin presă şi aprobate de *popoare*, deci nu de *suverani,* ci de popoare: iată noutatea, aş numi-o westphaliană, a lui Bentham). Kant preconiza noua Europă “nu prin crearea unui Consiliu Superior şi liber consimţit de către Statele membre ale Federaţiei”, ci prin gruparea statelor mici şi mijlocii “în jurul unui mare stat, al unui «popor puternic şi luminat» jucând rolul de nucleu central al asociaţiei federative. Adeziunea continuă a altor state va duce la Societatea Naţiunilor Europene”[82].

Concluzia lui F. Brădescu la prezentarea acestei concepţii kantiene este nemiloasă, în luciditatea ei: “Stranie concepţia care, aplicată în litera ei, ar incita marile puteri să ralieze în jurul lor cât mai multe popoare mici cu putinţă; s-ar putea ajunge la actuala rivalitate a blocurilor”[83]. Sunt trecute, în fine, în revistă concepţia lui Alexandru I, ţarul Rusiei exact în perioada războaielor lui Napoleon, din care va ieşi, vai, nu o Federaţie europeană, compusă din “uniuni federative, destinate să reziste atacurilor belicoase” ci un *Condominium* al marilor puteri. În fapt, în 1815, “după debarcarea lui Napoleon şi înfrângerea sa la Waterloo, Ţarul Alexandru prezintă un nou plan de organizare a Europei, care va rămâne cunoscut în istorie sub numele de «Sfânta Alianţă». Acest act este impregnat de precepte biblice şi aspiră la dreptate, la pace şi la caritate creştină”[84].

F. Brădescu nu ezită să remarce diferenţa ireductibilă dintre un astfel de plan şi ideea de Federaţie Europeană. Conceptul politic al Sfintei Alianţe deschidea o epocă nouă, a “marilor puteri”, pe care o va lichida perioada celor două “superputeri” postbelice. Sfânta Alianţă avea un spirit de castă. “Era

[82] Conf. I, p.10
[83] p. 10, ibid.
[84] p.11, ibid.

solidaritatea Coroanelor şi nu a Naţiunilor", cum remarcă Faust Brădescu. "Marele defect este că puterile secundare nu au aproape nici un rol în această organizare nouă a Europei. Este o dictatură a marilor puteri. Ţarul Alexandru insistase asupra ideii de solidaritate a puterilor, fără discernământ, dar subtilul Metternich ştiuse să impună *principiul Directoratului* adică al dominaţiei marilor puteri"[85]. Aceste cuvinte lucid amare ale lui Faust Brădescu sunt valabile din 1815 şi până azi.

Conferinţa a II-a este consacrată ideii federaliste în primele patru decenii ale secolului al XX-lea. Ajuns, cu acest excurs asupra ideii federaliste, in pragul mileniului al III-lea, Faust Brădescu este somat să constate permanenţa unei idei pe o durată de 700 de ani. "Învăţătura pe care o putem trage din această eternă renaştere a ideii federaliste sub regimuri politice diferite şi sub presiunea mentalităţilor profund şi perpetuu modificate, este că *o idee*, oricare ar fi aceasta, este o forţă care domină timp şi spaţiu"[86]. Precum am spus, la începutul acestor reflexii asupra chestiunii ridicate de conferinţele politologului român, o idee îşi poate schimba "regimurile funcţionale" (L. Blaga) în timp şi spaţiu, în funcţie de mutaţiile atitudinii creatoare care se descarcă sub forma ei. Nu trebuie să ne mire că nu se împlineşte ca atare, într-un loc anume ori într-o epocă anume. Ea va rămâne între tiparele atitudinale care dau expresie unor adânci năzuinţe, precum pacea şi armonia, unitatea şi ordinea etc. Faptul că în antichitatea grecească aceeaşi idee a îmbrăcat formula Amphictyoniilor, a asociaţiilor de state greceşti, ori la startul secolului XX, formula Statelor Unite al Austriei Mari, într-un proiect federativ, pe care, din păcate, prelegerile lui Faust Brădescu nu-l consemnează, în contextul Europei postrenascentiste, formula mereu relansată a unei Federaţii Europene ţine de o anume relaţie dintre un agent anume şi spaţiul geopolitic pe care-l vizează. Faptul că ieri, ca şi azi, ideea nu capătă o întruchipare corespunzătoare, ţine de coeficientul ei utopian, adică de gradul distanţării imaginare a aceluiaşi actor de principalele procese şi mişcări spirituale care, în mod real, modelează ori desfigurează "spaţiile". Aşa s-a întâmplat cu ideea federalistă în secolul al douăzecilea. Primul deceniu al secolului a fost un deceniu al "fericirii". Este *belle-epoca* sfârşitului şi a începutului de secol. În acea conjunctură de linişte se afirmă "stilul 1900", romantismul popular, secession-ul. "Era, s-ar putea spune, *o antantă spirituală*, în bucuria de a trăi şi a iubi valorile supreme ale unei civilizaţii. Era ceea ce Dumont, în cartea sa *"Evoluţia spiritului european",* a numit, cu atât bun-simţ, COSMOPOLIS. Adică epoca în timpul căreia domeniul culturii

[85] p. 11, ibid.
[86] ibid., p. 13

este complet detaşat de cel al politicii şi, în mândria sa independentă, planează într-un cosmopolitism al inteligenţelor şi talentelor. Ce frumoasă epocă pentru a pune în operă o idee de anvergură continentală! (...) Din nenorocire, momentul propice a fost pierdut”[87]. Vom încerca, în ceea ce ne priveşte, să indicăm câteva dintre cauzele eşecului. În fond, cum o să arătăm mai jos, acel câmp stilistic prin care triumfase pentru o clipă, o atmosferă de iluzorie linişte şi fericire, din care părea să se nască o epocă în care nostalgia şi valsul, sentimentele şi bucuriile simple, decorativismul menit să încânte rapid ochiul din frontoanele caselor unei clase mijlocii se livrează desfătării privirilor şi senzualismelor discrete, mai mult anunţate decât “consumate”, acel câmp de viaţă n-avea cum să dureze fiindcă lumea europeană nu-l cucerise şi deci nu-l merita.

Ea traversase şapte sute de ani de istorie cu aceeaşi dezunire lăuntrică pe care n-o va istovi nici “antanta spirituală în bucuria de a trăi şi a iubi valorile supreme ale unei civilizaţii”, nici valsul căruia i se livrase cu frenezie acea clasă ce se credea ocolită de nenorociri, o lume al cărui simbol real a fost celebrul transoceanic, *Titanicul* uitării de sine şi al catastrofei. Acea dezunire lăuntrică arată mai degrabă o lume livrată războiului şi nefericirii, decât păcii şi armoniei universale cum visase o clipă *noul cosmopolis.* De altminteri, neliniştea dinaintea furtunii se iscase tocmai în mediul acelor intelectuali din care se şi zidise unicul cosmopolis, de care Faust Brădescu crede că ar fi atârnat şansa unei Federaţii. În realitate, acei “intelectuali” teribili, se imaginaseră şi ei foarte apropiaţi de Pământul făgăduit şi au fost chiar foarte vrednici în a-şi fabrica vehiculele care urmau să-i treacă pe noul tărâm. Aceste vehicule au fost *Internaţionalele* special fabricate, de care este aproape copleşit începutul de secol. Lumea aceea a “societăţii înalte” uitase că pluteşte peste oceanul popoarelor, aşa cum, atunci când s-a îmbarcat pe *Titanic*, nu-şi imaginase o clipă că din abisalitatea oceanică o va întâmpina o forţă, un factor cauzator de catastrofă. Aşa s-au născut internaţionalele, precum *Titanicul* şi tot ca acesta au fost lovite de *factorul scufundat* spre a fi ele însele scufundate. Aceste *internaţionale* sunt factorul care furnizează explicaţia eşecului ideii federative în primele decenii ale secolului douăzeci. Lor le-au stat asociate marile panidei şi acea realitate teribilă, *Mitteleuropa*, pe care “analiştii” o ignoră din nou, dar care împreună cu panideile şi cu marile internaţionale compun explicaţia marilor dezastre ale Europei şi, deci, a eşecului ideii federative. “Marile puteri” s-au livrat acestor noi “organizaţii” şi, în cele din urmă, au trebuit să constate şi ele, neputincioase, fatalitatea dezastrelor.

[87] Conf. II, p.14

Vom întoarce, aşadar, analiza lui Faust Brădescu spre cei trei factori, care în lumina cercetărilor noastre, ar putea oferi explicaţia pentru eşecul de mari proporţii al ideii federative în secolul al douăzecilea: internaţionalele, Mitteleuropa, panideile (la care se adaugă puterile mari din spatele lor), persistenţa imperiului soteriologic în răsărit. Ideea federativă a fost, aşadar, strivită exact de procesul ce părea menit s-o impună: *Internaţionalizarea* vieţii politice a Europei. Ne vom referi pe rând la aceste mari faţete geopolitice ale lumii noastre fără de care nu putem da nici cele mai vagi indicii cu privire la şansa ori neşansa unui proces ca acela al integrării europene. Vom începe prin a examina chestiunea panideilor şi, în legătură cu aceasta, a panideilor mitteleuropene şi panslavă, ce par să renască după căderea zidului Berlinului; examinarea acestora ne va prilejui o prezentare a geopoliticii Rusiei aşa cum reiese aceasta din analizele geopolitice ale lui A. Dughin, iniţiatorul partidului eurasiatic, menit a resuscita organismul soteriologic al Eurasiei. În fine, din raţiuni de spaţiu, vom cerceta în altă parte, chestiunea Internaţionalelor şi, corelativ, examinând aici doar chestiunea naţiunii şi a statului naţional în contextul globalizării, prilej nimerit pentru a examina cu oarecare stăruinţă atât teoriile globalizării cât şi pe cele ale naţiunii şi naţionalismului, prin câţiva dintre exponenţii de seamă ai acestora.

# PARTEA A II-A - GEOPOLITICA GLOBALIZĂRII. GLOBALIZARE ŞI IDENTITATE NAŢIONALĂ

---

## Globalizare, mondialism, integrare

### Globalizarea în vocabularul ştiinţelor socio-umane

Globalizarea este un proces destul de vag definit şi, de altminteri, termenul a intrat târziu în vocabularul ştiinţelor sociale. Unii cercetători raportează procesul globalizării la acea tendinţă universală a omului spre „totalitatea concretă", care ni se înfăţişează ca fiind opusă caracterului *extensiv,* adică acelei trăsături ce pare a fi trăsătura dominantă a actualului proces de globalizare. Căutarea totalităţii concrete presupune, cum spuneau "trăiriştii" europeni interbelici, "trăirea spiritualului în concret", ca singura cale spre adevărata totalitate.

„A trăi spiritualul în concret" este ideea axială a trăiriştilor interbelici, de la dilthey-eni la gândirişti. Metoda lor cerea căutarea sensului lumii (adică ideea că lumea ca întreg şi, deci, ca globalitate, are un înţeles care-o face comprehensibilă şi deci familiară, intimă) şi al omului, nu *în afară,* ci în *interior*, iar calea către o asemenea ţintă era *ascensiunea* nu *circumferinţa*.

Dacă *în afară* nu poţi afla nimic *specific* despre *om*, atunci trebuie să cauţi totul în *interior*, să faci „experienţa cresşterii interioare", „să epuizezi conştient şi glorios sensurile existenţei în cât mai multe văzduhuri", „să afli *ascensiunea* şi nu *circumferinţa*" (M. Eliade).

*Globalizarea* pare a fi centrată pe căutarea *în afară* şi *pe circumferinţă,* nu pe *ascensiune* şi pe experienţa „creşterii interioare".

Ţinta ei nu este „totalitatea concretă”, ci multiculturalismul, pluralismul eurilor. Ea va face experienţe în care „sunete din pădurile Camerunului sunt produse cu instrumente Occidentale”[88], stilul celtic, cântecul arab şi ritmurile Bali concurează pentru a cuceri atenţia, şi un atare fenomen reprezintă faţeta culturală a globalizării, ne spune Albrow.

În experienţele totalizante din orice altă epocă, metoda era aceea a procurării unei „emoţii totale” printr-o trăire pe verticală, o „trăire de cuprindere extraordinară care se propagă prin sinapse" (punţi între înţelesuri disparate, risipite pe suprafaţa *existenţei,* nu a planetei) sau printr-o metodă pe care o sugerează procedeul hârtiei de *turnesol* („înmuierea” unui adevăr sau dogme în cât mai multe contexte scripturistice / noologice)”, cum remarcă Sorin Dumitrescu[89].

Într-un caz *unitatea* e procurată prin forţa *trăirii*, în celălalt, prin *contextualizarea* pe orizontală a aceluiaşi „adevăr” / dogmă *unic(ă).*

Globalizarea pare a fi legată de redescoperirea fenomenului *multicultural*. De o asemenea tendinţă se leagă târgurile şi expoziţiile internaţionale; (primul – Londra, 1851) şi, deopotrivă, explorarea relaţiilor dintre „expresii culturale diferite, sunete, stiluri şi instrumente balansând între juxtapunere, fuziune şi celebrarea diferenţelor”[90].

Termenul ca atare trimite la următoarele aspecte corelative: omogenizare vs hibridizare; relativizarea identităţii; diversificarea lumilor; globalitate, forţe globale, globalism (Ibidem). Alte faţete ale globalizării: comercializarea sensurilor ideale, precum cele ale iubirii şi sexualităţii.

„Dacă oamenii îşi asumă *obligaţii faţă de lume ca întreg* şi dacă ei împărtăşesc *valori* care preiau *globul* ca sistem de referinţă, putem vorbi de *globalism*”, precizează Albrow. Acelaşi autor vorbeşte despre forţele globale, care apar / se nasc în mediul natural; în organismul uman; în acţiuni colective, şi nu respectă frontierele omeneşti, fie ele teritoriale, morale, estetice. Pe de altă parte, cercetătorii subliniază că, în general, *cadrele frontaliere* sunt cele mai importante metode prin care fiinţele umane încearcă să controleze "forţele, fie că este un baraj la un estuar, o vârstă pentru consensul sexual, rate ale împrumutului de capital pentru o bancă, limite ale consumului de alcool"[91]. Ori

---

[88] Martin Albrow, "Auf dem Weg zu einer globalen Gesellschaft" Frankfurt am Main, 1998, şi traducerea în engleză, “The Global Age – State and Society beyond Modernity”, Blackwell Publishers, Cambridge, 1996, p.147

[89] cf. "Chivotele lui Petru Rareş", Ed. Anastasia, 2001

[90] Albrow, op. cit.

[91] p.84, Albrow

de câte ori apar fenomene care depăşesc pragurile critice, precum eroziunile solului, cererea totală, emanaţia gazelor de la frigidere, acestea pun ecosistemele, în acest caz atmosfera, în stare de risc.

În fine alţi cercetători leagă globalizarea, ca proces, de expansiunea extraordinară a sistemelor comerciale la scară planetară. „Epoca marilor descoperiri geografice, începută la sfârşitul secolului al XV-lea, a atras după sine statornicirea definitivă a *talasocraţiei* ca organizare planetară independentă, care s-a rupt de Eurasia şi de ţărmurile ei şi s-a concentrat în *lumea anglo-saxonă* (Anglia, America) şi în colonii. *Noua Cartagină* a capitalismului şi industrialismului anglo-saxon s-a cristalizat în ceva unitar şi întreg şi de atunci dualismul geopolitic a câştigat forme ideologice şi politice distincte”[92]. Ce constatăm? Că o formă anume de *manifestare colectivă*, în cazul acesta comerţul, a indus o *nouă modelare* a spaţiului care-şi mută centru de pe uscat pe mare, dinspre activităţile sedentare ale pământului spre cele mobile ale mărilor şi că această forţă declanşează un proces mondial pe care am început a-l numi cu un termen tot mai acceptat, globalizare.

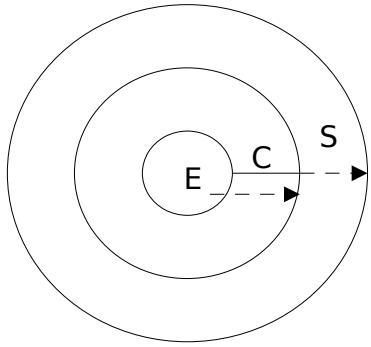
În vederile altui mare cercetător al expansiunii noului sistem, această expansiune n-a generat un tip de *modelare dualistă* a spaţiului planetar, ci una de tip *perdelat*, în trepte, cum s-a subliniat mai sus, respectiv un tip de stratificare a spaţiului mondial în centre, semiperiferii şi periferii, astfel că *tensiunea* este integral una *lăuntrică sistemului*, nu una *polaristă*, adică intersistemică. Este o tensiune *intracivilizaţională*, nu una intercivilizaţională, ca în concepţia dualistă. În fine, o altă direcţie a cercetării globalizării este aceea care leagă globalizarea de procesul modernizării, care are şi el proporţii planetare. Teoria modernizării este preocupată să identifice agenţii capabili de mari transformări ale *sistemelor de valori* şi deopotrivă *a sistemelor tehnologice* ale societăţilor. Un asemenea proces de amploare instituie în orice societate epoci ale modernizării, pe care le interpretează ca pe nişte epoci ale marilor redefiniri. Exemple de asemenea epoci sunt: epoca Tokugawa în Japonia, perioada afirmării stilului 1900 în Europa Centrală.

Între teoriile celebre ale modernizării trebuie aşezată în cap de serie teoria lui Tonnies a tranziţiei de la comunitate la societate, ori, în România, o teorie ca aceea alui Gherea, care a formulat în acest sens celebra sa lege a orbitării ţărilor întârziate în jurul ţărilor capitaliste dezvoltate. J Davis a sintetizat paradigma teoriilor nmodernizării în celebra teorie a obstacolelor şi a baricadelor. Modernizarea este un proces care începe la nivelul sistemului economic (E), se propagă în societate (S)

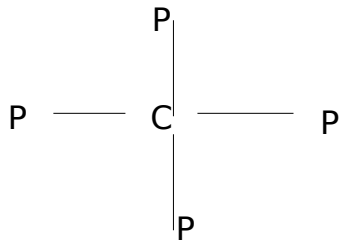
[92] Dughin, p.3, trad. mss

progresiv, iar diversele straturi sociale (grupări umane) se apără de efectele corozive ale modernizării prin mijlocirea culturii (C), care apare astfel ca adevărată perdea de obstacole în faţa procesului.

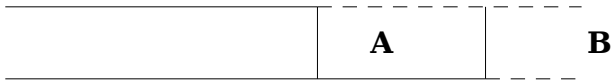
Pentru ilustrare, vezi reprezentarea de mai jos:




I. Wallerstein, la rândul său, îşi reprezintă procesul după schema reţelei care leagă centrele de periferiile sistemului aflat în expansiune, ca în schema de mai jos:




În fine, un W. Ogburn îşi reprezintă acelaşi proces ca pe unul care antrenează un decalaj fatal, afectând întâi cultura materială şi abia apoi, cu o anume întârziere, cultura spirituală, ca în schema de mai jos:




A = momentul schimbării culturii materiale; B = momentul schimbării culturii spirituale. Diferenţa, în timp, dintre A şi B măsoară mărime decalajului cultural al schimbării antrenate de modernizare.

## Globalizarea în istoria sociologiei

Albrow a propus o periodizare a istoriei sociologiei în raport cu fenomenul globalizării şi a identificat şase stadii: stadiul universalist, stadiul sociologiilor naţionale; stadiul internaţionalist; stadiul indigenizării şi stadiul globalizării[93].

*Faza universalistă* este marcată de „preocuparea sociologiei timpurii de a oferi o ştiinţă pentru umanitate, bazată pe principii atemporale şi pe legi verificate". Această fază îşi are rădăcinile în solul *luminismului*. Exponenţi: Saint Simon, A. Comte, Marx.

A fost enunţată, în acea fază, ideea necesităţii unei „noi religii". S. Simon a „elaborat un program pentru reorganizarea societăţii europene, program care se arată a fi oarecum *premergător al viitoarei guvernări mondiale*"[94]. Ideile sale au fost elaborate într-o revistă numită *Globe*. El prevedea o „eră a politicii universale", aceea a contactelor cu africanii, asiaticii, creştinii şi musulmanii.

Discipolii săi au fost implicaţi în *proiecte* pentru „organizarea mondială" (World organisation) incluzând acţiuni precum realizarea Canalului de Suez şi colonizarea în Algeria[95]. Forţele care promovează globalizarea („unificarea umanităţii") erau, în viziunea lui, cele ale *industrialismului,* care generau (propagau) efecte de *cosmopolitanism* şi *internaţionalism*[96].

La Marx, capitalismul este un mod de producţie care oferă solul pentru universalizarea la scară globală.

Pe de altă parte, *în mod corelativ*, s-au dezvoltat sociologia formală sau geometrică a lui Tönnies şi cea creştină a lui A. Stourdza.

Tönnies sesiza, de pildă, că această tranziţie stă sub semnul unei legităţi *paradoxale* pe care a şi denumit-o *paradoxul societăţii* şi care dezvăluie că această universalizare societală goleşte fiinţa de substanţă spirituală, desubstanţializează omul şi provoacă, în compensaţie, o *explozie* a copierilor, a falsului produs de replicaţia formei primare.

El dovedeşte că trecerea de la *comunitate* la *societate* face imposibilă „interioritatea", ca *experiere spirituală a întregului*, ca *trăire* a spiritualului în concret, căci *societatea* este posibilă numai în măsura în care oamenii sunt exteriori şi indiferenţi unii altora, ca în celebra definiţie marxistă a legăturii sociale care sună astfel: „Dependenţa omnilaterală a indivizilor indiferenţi unii faţă de alţii constituie legătura lor socială".

---

[93] Roland Robertson, Scott Lash, Mike Featherstone, "Global Modernities", London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 1995, p. 17

[94] 1987; 7

[95] Robertson, et al. p.17.

[96] Robertson et al., p.17

Omul societal este, deci, omul acestei „legături sociale” exteriorizată în contract, în convenţie şi în bani.

Dar să insistăm asupra acestei paradigme, căci spiritul ei va nutri toată înţelegerea chestiunii tranziţiei şi globalizării.

În centrul acestei analize se află dualitatea: „comunitate - societate”, în care se exprimă cele două *energii* ale libertăţii: voinţa organică şi voinţa reflectată. În comunitate, „omul este unit cu ceilalţi chiar şi atunci când este separat de ei”. În societate, dimpotrivă, „omul este separat de ceilalţi chiar şi atunci când este împreună cu ei”.

Interacţional, comunitatea se propagă prin trei exprimări relaţionale: legătura de *sânge*, de *vecinătate* şi cea *spirituală.* Formele ei: rudenia (familia), vecinătatea (toţi sunt „vecinii” mei, deci *celălalt*, oricât de abstract ar fi el, este „aproapele” meu, „vecinul” meu. Nimeni n-a exprimat mai complet această idee ca T. Arghezi în psalmii săi: „vecine, vecine, / ia-mă în braţe şi ascunde-mă bine”. Ascunsul acesta ne sugerează *abisalitatea noologică* din orice *proximitate*, încât esenţa antropologică a „aproapelui” este „adâncul spiritual, noologic”, în care sălăşluieşte Cel nepătruns, interioritatea noastră profundă şi totuşi necomprehensibil, fiind însuşi Dumnezeu cel necuprins; deşi *vădit* în toate faptele şi împrejurările vieţii noastre, Duhul Sfânt rămâne totuşi *ascuns*. El este „ascunsul”, adică adâncul, adică aproapele, adică vecinul. Poezia religioasă ne arată cât de profundă şi complexă este paradigma vecinătăţii, a legăturii de vecinătate, care, iată, are această putere de a „cuprinde [a trăi] spiritualul în concret”.

Tot la fel se întâmplă în cazul *legăturii de sânge*, în *consângenie*, unde unitatea îmbracă forma logică a „potenţialului inclusiv”: „Când o persoană sporeşte potenţialul de supravieţuire al altui individ, reducându-şi chiar propriul potenţial, a realizat un act altruist”. Când, din contră, îşi ridică „potenţialul de supravieţuire” reducându-l pe al altora, dovedeşte „egoism”.

Consângenia, s-a constatat, sporeşte *enorm potenţialul inclusiv* de la o generaţie la alta. *Potenţialul inclusiv*: „suma dintre potenţialul de supravieţuire propriu unui individ şi totalitatea efectelor pe care le generează [comportamentele sale] la nivelul potenţialului de supravieţuire al tuturor rudelor sale”[97].

La rândul ei, legătura spirituală, are două naturi: pe de o parte, "natura" pe care-o modelează obişnuinţele, cutumele, tradiţiile, pe de alta, tot ceea ce este modelat de memorie. Prototipul relaţiei *societale* pare a fi însăşi relaţia dintre capitalist şi muncitor, dintre muncă şi capital. În această relaţie, cei doi stau complet separaţi, iar separarea lor este condiţia esenţială a

[97] Wilson, E.O., „*The Sociobiology. The New Synthesis*", Harvard Univ. Press, 1978, p.5”

relaţiei însăşi. Iată cele trei momente ale relaţiei dintre muncă şi capital, în speţă dintre muncitor şi capitalist: vânzarea forţei de muncă (f.d.m.); folosirea f.d.m; valorificarea f.d.m.

Dintre toate cele trei momente, muncitorul este liber doar în primul, în rest, voinţele celor doi stau absolut separate, iar această separare este condiţia însăşi a relaţiei lor.

Cel de-al doilea stadiu al evoluţiei sociologiei în raport cu fenomenul globalizării, este acela în care se afirmă "*sociologiile naţionale*". Acesta presupune:

- fundamentarea sociologiei pe o bază profesională, tendinţă puternic marcată în societăţile occidentale: Germania, Franţa, SUA, Italia, Marea Britanie, Spania, Japonia;
- contactele profesionale sunt limitate, în această fază, de frontiere naţionale;
- se afirmă acum tendinţa spre hegemonie intelectuală (şcolile naţionale), îmbinată cu tendinţe imperialiste ale statelor naţiuni.

Al treilea stadiu este cel *internaţionalist*, şi semnele lui sunt pregnante începând cu perioada de după cel de-al doilea Război Mondial, având următoarele trăsături mai semnificative:

- războiul rece şi diviziunea Parsonsianism (USA) - Marxism (URSS);
- Albrow nu indică o *fază tranziţională* între cele două stadii, stadiul naţionalist şi cel internaţionalist, deşi a fost totuşi una, aceea a *relativismului* anilor ’20-’30 (în antropologie şi sociologie);
- apare *antropologia relativistă* în opoziţia cu cea evoluţionistă, istoricistă, defuzionistă;
- se afirmă acum ideologiile – fascismul, neofascismul japonez, comunismul şi autodeterminismul wilsonian, care se manifestă, toate, în relaţie cu accelerarea procesului globalizării;
- se accentuiază în această fază internaţionalismul bifurcat de după momentul 1945, când, la un pol avem, cum s-a precizat, un tip de orientare ilustrată de un sociolog precum T. Parsons, care este prezentat de Albrow ca un reprezentant al penetrării mondiale a Occidentalizării (raţionalităţi occidentale), a democratizării, iar la altul, avem marxismul. Alte trăsături ale acetui stadiu internaţionalist sunt:
- corelativitatea capitalismului individualist şi a colectivismului comunist este asimetrică (în favoarea Occidentului)
- este faza unei puternice afirmări a teoriilor modernizării dar şi a crizei lor (izvorâte din încercarea Americii de a impune Germaniei şi Japoniei democraţia).

A patra fază este aceea a *indigenizării*, cu următoarele faţete:

- cristalizarea Lumii a treia;
- „sociologia locală începe să fie prezentă pe scena globală”;

- opoziţia la terminologia şi metodologia externă, occidentală.

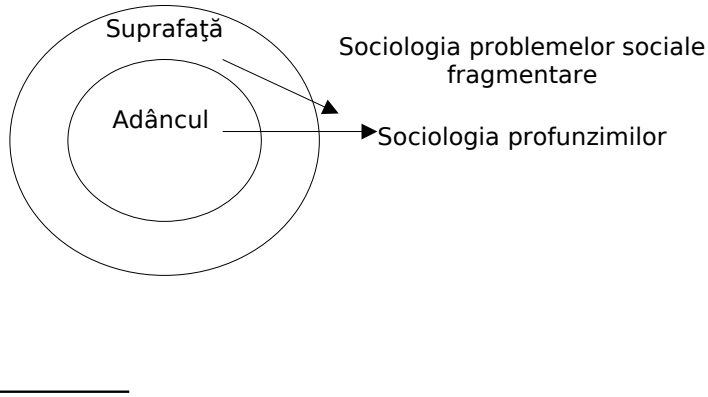
În fapt *indigenizarea* este foarte aproape de globalizare / este faţa ei ascunsă, căci e sincretistă (cum o arată stilul sociologiei latino-amerciane: amestec de marxism, localism, deci naţionalism, capitalism, protecţionism, realism-magic şi realism social (naturalist) etc.).

A cincea fază este aceea a *globalizării*, care înfăţişează următoarele aspecte:

- libertatea pe care o are un sociolog de a colabora cu alt sociolog de oriunde de pe glob;
- s-a născut un *discurs universal* cu interlocutori multipli din culturi şi regiuni diferite;
- se afirmă acum un nou referenţial – *societatea globală*, ceea ce reprezintă oarecum un nou nivel al realităţii (care nu suspendă diversitatea, nici diferenţierea).

Globalizarea sociologiei nu trebuie confundată cu sociologia globalizării. Să reţinem, în fine, la acest prag al prezentării, definiţia lui Simmel asupra umanităţii, ca obiect de studiu al unei sociologii preocupată de societatea globală: *„Omenirea (mankind) nu este pur şi simplu suma tuturor societăţilor: ea este o sinteză cu totul diferită a aceloraşi elemente care în alte sinteze se obiectivizează în societăţi...Societatea cere ca individul să se diferenţieze de* genul uman *în general, dar îi interzice să se rupă (stand out) de* genul social *în general. (...). Nevoia abstractă de* libertate individuală *(...) este categoria generală care acoperă ceea ce este comun în plângerile felurite ale individului contra societăţii*"[98].

În vederile lui Durkheim, *indivizii* au în comun doar *umanitatea* lor; ei sunt purtătorii unei „socialităţi profunde", încât sociologia pune în relaţie, în studiile sale, adâncul şi suprafaţa societăţilor omeneşti, ca în schema de mai jos, unde sesizăm că sociologia cuprinde cele două diviziuni; una de "suprafaţă", care se identifică cu studiul problemelor sociale şi una de adâncime care cuprinde studiul "profunzimilor".




[98] Simmel, 1950, p.63-64, apud Robertson, p 22

Globalizarea induce apariţia *mediului global,* un tip de mediu în care se *iniţiază* „câmpuri de operaţii” de către marile „centre informatizate” ale lumii şi aceasta este poate noutatea cea dintâi a unui astfel de proces.

*Aceste câmpuri de operaţii pot afecta* centrii noologici (spirituali) de care depinde echilibrul memoriei colective. Care sunt aceşti „centri noologici”? „Misterele”, toposurile sacre (nootop-urile), miturile, evident, credinţa religioasă, sărbătorile popoarelor, tradiţiile şi memoria colectivă etc. Afirmarea noului proces nu este cu totul spontană. El este legat şi de anumite grupări care au împărtăşit o asemenea orientare cum mult înainte ca procesul însuşi să fi prezentat semne prea sigure în structurile obiective ale lumii. Aceste grupări au alcătuit treptat o reţea şi s-au manifestat din ce în ce mai sigur alcătuind cu timpul o adevărată "mişcare mondialistă".

## Mişcarea mondialistă

Problematica globalizării este abordată mai aproape de versantul ştiinţific sau de cel politic în cadrul marii orientări mondialiste, cu reprezentanţi prestigioşi precum I. Wallerstein sau Galtung etc.

Rădăcinile mondialiste sunt vechi. Într-o asemenea orientare găsim socialiştii din gruparea fabiană, pe un Cecil Rhodes – organizatorul grupului a cărui principală preocupare era un „comerţ mondial liber şi un Guvern Mondial” – dar şi Cruciada pentru Guvernul Mondial a lui Henry Asborn, cu startul în 1946. În fapt, însă, mişcarea are rădăcini europene mult mai vechi, cum arată Albrow, la care ne-am referit mai sus (legate de personalităţi ca Saint Simon, de revista "Globe" etc.).

În SUA, se află astăzi concentrarea puterii conceptuale şi strategice a Occidentului; reprezentanţii de seamă ai mondialismului grupează consilieri, analişti, centre de cercetări strategice. Unul dintre grupurile cele mai semnificative, care a controlat agenda preocupărilor ştiinţifice din domeniu pentru aproape două decenii a fost "Centrul Fernand Braudel" de la Binghamton, constituit în jurul personalităţii lui Immanuel Wallerstein, ale cărui volume le-am tradus şi în româneşte şi pe care Catedra de sociologie a Universităţii Bucureşti l-a propus doctor *honoris causa* a acestei Universităţi. Pe o altă direcţie de propagare a aceluiaşi tip de frământări, putem consemna cele *trei organizaţii mondialiste fundamentale*, mai apropiate de versantul politic al chestiunii[99]:

1. în 1921 - „Consiliul pentru problemele relaţiilor internaţionale” (CFR). Fondatorul acestei grupări a fost

[99] cf. A. Dughin, op. cit. pp 123-124

Morgan – marele bancher american. Scopul acestei grupări a fost, după aprecieruile geopoliticianului rus A. Dughin, "elaborarea strategiei americane la proporţii planetare – unificarea planetei şi Guvern Mondial unic"; gruparea a apărut încă din 1921, ca o filială a „Fondului Carnegie pentru pace universală” şi toţi politicienii din ea împărtăşeau principiile mondialiste, "erau şi demnitari ai masoneriei scoţiene", subliniază A. Dughin[100];

2. în 1954, se constituie a doua structură mondialistă – *Clubul Bildelberg* sau *Grupul Bildelberg.* Acesta unea nu doar analişti, politicieni, financiari şi intelectuali americani, dar şi pe colegii lor europeni[101].
3. în 1973, grupul Bildelberg creează o a treia structură mondialistă – *Comisia Tripartită* sau *trilaterala*, condusă de americanii care intrau în CFR şi în grupul Bildelberg şi aveau trei cartiere: în SUA, în Europa şi în Japonia. „Scopul acesteia: a uni sub egida atlantismului şi a SUA” trei mari spaţii care sunt "lideri în dezvoltarea tehnică şi în economia de piaţă"[102]:
    a. *spaţiul american*
    b. *spaţiul european*
    c. *spaţiul Oceanului Pacific*, controlat de Japonia

*În fruntea acestor grupări s-a aflat bancherul David Rockfeller, proprietarul Manhattan Bank.*

"Pentru realizarea sistemului mondial unic, crede A. Dughin, a fost creată o *structură paralelă* constituită din ziarişti, politicieni, intelectuali, financiari, analişti, care urmau să pregătească totul pentru a preîntâmpina rezistenţa psihologică a popoarelor şi statelor, care nu doresc „să se dizolve în acest *melting pot* planetar”[103].

În vederea aceluiaşi geopolitician, ar trebui totuşi făcută distincţia între cele două versiuni ale mondialismului:

Prima versiune se leagă de numele lui Z. Brzezinski şi de teoria convergenţei – elaborată în anii ’70 de grupul analiştilor de stânga sub conducerea lui Zb. Brzezinski. Această teorie susţine următoarele idei[104]:

- depăşirea dualismului ideologic şi geopolitic al războiului rece;
- marxismul sovietelor: piedică;
- admiterea Moscovei cu Washingtonul la conducerea atlantică a planetei.

---

[100] cf. Ibidem
[101] Ibidem
[102] Dughin, op. cit. pp.123-124
[103] ibidem, p.124
[104] apud ibidem

- mondialiştii noi nu mai privesc lumea din Occident sau din Continentul de Vest, înconjurat de mare, ci din *stratosferă*, cu ochii *geopoliticii eterului* (atmosferice), astfel că în faţa ochilor au *One World*, o singură lume.

Centrele mondialiste au avut corespondenţele lor şi la Moscova, apreciază acelaşi geopolitician, în *Institutul de Cercetări Sistemice* al lui Gvisiani (o filială a „trilateralei" în URSS).

În vederile altui mare cercetător al expansiunii noului sistem, cum s-a precizat mai sus, această expansiune n-a generat un tip de modelare dualistă a spaţiului planetar, ci una de tip *perdelat*, în *centre, semiperiferii* şi *periferii*, astfel că *tensiunea* este integral una *lăuntrică sistemului*, nu una *polaristă*, adică *intersistemică*.

Această concepţie *holistă* va triumfa în geopolitica erei nucleare şi a *eterocraţiei*, adică a "fazei atmosferice", cum spunea Mehedinţi sau a globalismului stratosferic.

## Geopolitica globalizării şi a integrării euroatlantice în lumina teoriei mondialiste

În viziunea lui Immanuel Wallerstein[105], lumea actuală s-a născut prin expansiunea sistemului capitalist, după un model stratificat în centre, semiperiferii şi periferii. Altminteri spus, puterea acumulată într-o mare metropolă iniţiază procese de expansiune ce conduc la încorporarea treptată a tuturor ariilor planetei în cadrul sistemului, care devine astfel sistem mondial. Sistemul mondial modern se deosebeşte de sistemele mondiale istorice (imperiile) prin aceea că foloseşte piaţa ca pârghie de extragere a surplusului şi de acumulare a acesteia în metropolă, în centrul sistemului, nu tributul şi sistemele militare de constrângere (ocupaţie şi dominare). În felul acesta, faţă de aria centrală a sistemului, numită de către Wallerstein *centrul* sistemului, toate celelalte arii au o poziţie subordonată, gravitând în jurul centrului ca arii *semiperiferiale* şi *periferiale*. Periferia se deosebeşte de metropolă prin aceea că este dependentă şi întârziată faţă de aria centrală, tehnologia şi sistemul de exploatare a muncii păstrează adeseori caracteristici ale sistemelor precapitaliste (aservire de tip feudal: tribut şi metode de aservire a muncii) şi ale capitalismului speculativ şi prădalnic (salahorizarea muncii,

[105] Cf. I. Wallerstein, "The Modern World System" New York, Accademic Press, 3 vol., 1974-1980-1988, vezi şi Traducerea românească, 4 vol., Ed Meridiane, Bucureşti, 1990 vezi de asemenea, "Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System, 1991, New York, Cambridge University Press

supraimpozitarea spre forme de exploatare fiscal-tributală, transfer forţat de proprietate etc.). Faţă de centru şi de periferie, Wallerstein identifică o zonă intermediară care cumulează trăsăturile centrului şi ale periferiei şi pe care o numeşte *semiperiferie*. Caracteristica dominantă a semiperiferiei este aceea că ea cuprinde zone care economic evoluează spre poziţia ariilor centrale şi zone care decad economic şi politic spre poziţia periferiei.

*Mecanismele sistemice* sau *structurale* ale acestei expansiuni a sistemului sunt: piaţa, tributul, tehnologia capitalistă, marile sisteme comerciale, sistemele bancare sau monetare, sistemele de control şi de exploatare a muncii, inclusiv formele de "remuneraţie" a muncii, expansiuni şi contracţii ale sistemului, "revoluţii", inclusiv cea a preţurilor. Acestea se diferenţiază în raport cu cele trei arii ale sistemului mondial.

Fazele expansiunii sistemului mondial modern sunt:

1450-1640, "originile şi condiţiile timpurii ale sistemului mondial" (european);

1640-1815, "consolidarea sistemului";

1815-1917, "conversiunea economiei mondiale într-o întreprindere globală, posibilă prin transformarea tehnologică a industrialismului modern". Expansiunea duce la "recrearea sistemului";

1917 până azi, consolidarea acestei economii mondiale capitaliste, cu tensiunile "revoluţionare" pe care această consolidare le-a provocat.

Expansiunea sistemului mondial modern a avut iniţial drept centru sau mare metropolă Sevilla (sec. XV) şi reţeaua legăturilor comerciale şi politice create în jurul ei, după care, centrul sistemului s-a deplasat de la Sevilla la Amsterdam, astfel încât, pentru toată perioada de expansiune modernă a sistemului mondial, aria centrală s-a suprapus într-o mare măsură cu aria nord-atlantică, având în centru Olanda, Anglia, Franţa şi apoi Germania. Procesul a durat între 1450 şi 1640. Faţă de aria centrală, zone precum cele care acoperă America hispanică şi Europa răsăriteană, din care se exclude Rusia (aceasta a rămas lungă vreme o arie externă a sistemului), au devenit periferia sistemului, fiind progresiv integrate în cele două sisteme de organizare, control şi de exploatare fiscal comercială a muncii numite, în America hispanică, *encomienda* şi, în Europa răsăriteană, *al doilea feudalism*. În prima fază a expansiunii sistemului, Rusia făcea parte, cum s-a precizat, din aria externă a sistemului. Ţările Europei Centrale, precum Germania, Polonia, Ungaria, făceau parte din semiperiferia sistemului. Oraşele state italiene, precum Genova, Veneţia, au concurat o vreme pentru poziţia de centru al sistemului (până în sec. XV), dar, întrucât

Italia şi Belgia se plasau la nivelul de sus pe scara europeană a salariilor, n-au beneficiat de condiţiile unei acumulări avantajoase a capitalului, comparativ cu Anglia şi Olanda. Când centrul sistemului mondial s-a mutat de la Sevilla la Amsterdam, Mediterana a trecut pe locul al doilea, iar Ţările de Jos, ulterior Anglia, au luat conducerea lumii.

În faza următoare (sec. XVIII-XIX), Anglia a devenit puterea hegemonică, încât lumea a fost o vreme organizată în sistemul *Pax Britannica* – sistem politic controlat de Anglia.

După al doilea război mondial, Statele Unite ale Americii preiau conducerea lumii, poziţie care va fi disputată în perioada războiului rece de URSS, iar, în urma prăbuşirii regimurilor comuniste, SUA devine superputere mondială şi centrul unic al lumii, încât sfârşitul secolului XX consacră şi triumful păcii americane (*pax americana*: sistem mondial controlat de SUA).

Mondializarea sistemului modern, ne previne Wallerstein, nu a adus după sine şi mondializarea dezvoltării, dimpotrivă, a mondializat subdezvoltarea sau, cum spune Wallerstein, a stratificat lumea în arii centrale, sempiperiferiale şi periferiale. Deci expansiunea sistemului mondial este cadrul apariţiei geopoliticii sărăciei şi a decalajelor. Procesele metropolitane înaintează concomitent cu pauperizarea la scară globală (polarizarea ţări bogate-ţări sărace, deteriorarea ecosistemelor la scară globală etc.).

## Geopolitica integrării şi a marilor spaţii geoeconomice. Teoria lui Jacques Attali[106]

În viziunea lui Jacques Attali, procesele de integrare la scară europeană şi la scară mondială sunt mediate de apariţia şi expansiunea unor spaţii geoeconomice distincte ai căror vectori sunt adeseori contradictorii. Logica expansiunii acestor spaţii este aceea a marilor „spaţii geoeconomice autonome. Acestea sunt: spaţiul american, Oceanul Pacific, spaţiul european”[107].

Trăsătura cea dintâi a acestor spaţii este calitatea lor de a fi spaţii „purtătoare de viitor”, adică spaţii al căror *potenţial geoeconomic* are capacitatea de a prefigura *noua ordine a lumii* şi, deci, geografia economică mondială. Nu întâmplător, subliniază A. Dughin, cărţile lui au o componentă mesianică (referitoare la salvarea omenirii) aşa cum reiese din titlul lor: *“Liniile Orizontului”, “El va veni”*

În această lumină, spaţiul american este cel mai puternic, ceea ce-i permite lui Jacques Attali să considere că a început “era

[106] Apud A. Dughin op. cit. pp. 128-129
[107] cf. şi A. Dughin, op. cit., pp. 128-129

americană", adică era spaţiului american ca spaţiu purtător de viitor[108].

Aceasta se suprapune cu ceea Attali consideră *„a treia eră,* numită *era banilor*, care echivalează toate lucrurile cu expresia materială a cifrelor"[109].

Geopolitica este, în esenţa ei, *geoeconomie*; ea revine la geopolitica *marilor spaţii* geoeconomice şi mesianice. Acestea conduc la naşterea unui singur sistem de piaţă care, împreună cu tehnologiile informaţionale, vor da "*lumea unică şi omogenă"* şi o singură *ideologie*, *liberal-democratică*[110]*.* Definirea spaţiului geoeconomic ne cere să precizăm: *"unde se află centrele burselor mondiale, bogăţiile minerale, centrele informaţionale, marea industrie"*[111]. O trăsătură a geoeconomiei constă în aceea că ea anulează dualismul geopolitic (între puterile maritime şi puterile terestre) şi imprimă geografiei politice o structură policentrică alcătuită din cele trei spaţii.[112]

---

[108] cf. A. Dughin op. cit. pp128-129

[109] cf. Ibidem

[110] cf. A. Dughin, Ibidem

[111] *apud A. Dughin*

[112] *Scurtă fişă politică a lui J. Attali* (extrasă din caracterizarea pe care i-o face A. Dughin):
În ianuarie 1989, şefii Trilateralei – D. Rockefeller, G. Bertouen, H. Kissinger, au vizitat Moscova, unde i-au primit Gorbaciov şi Primacov. Între ei se afla şi Jacques Attali. El avea legături personale cu Elţîn (apud Dughin). În decembrie 1989, cădeau regimurile comuniste cu acordul Moscovei. Trilaterala grupează reprezentanţi ai orientării mondialiste şi a fost constituită în 1973, din iniţiativa Grupului Bildelberg (constituit, la rândul său, în 1954, din analişti, politicieni, financiari şi intelectuali americani şi europeni) cu scopul de a găsi căi de integrare a celor mari spaţii geoeconomice (care deţin leadership-ul în dezvoltarea tehnică şi în economia de piaţă) sub egida SUA (Dughin). În fruntea acestor două grupări, precizează A. Dughin, se află figuri celebre ale sistemului bancar, precum David Rockefeller, care este proprietarul lui Manhattan Bank. În cadrul Trilateralei, se disting mari geopoliticieni, diplomaţi precum Brzezinski, H. Kissinger, G. Bush etc. Această grupare, care împărtăşeşte o viziune globalistă, a avut un corespondent la Moscova, în Institutul de cercetări sistemice al lui Gvisiani (ibidem). Una dintre teoriile împărtăşite de Trilaterală a fost teoria convergenţei sistemelor, elaborată în anii `70 de specialiştii grupaţi în jurul lui Brzezinski. "O a doua teorie împărtăşită de Trilaterală, subliniază geopoliticianul rus, este aceea a geopoliticii eterului, sau a concepţiei unei lumi unice (one world) în viziunea căreia centrul de privire asupra lumii nu mai este nici Occidentul, nici Orientul, nici uscatul, nici marea, ci un loc de privire globală asupra întregii planete" (ibidem).

# Globalizarea, naţiunile, statele naţionale şi integrarea europeană

## Naţiune şi globalizare. Concepţiile perenialiste, invenţioniste şi etnosimbolice asupra naţiunii şi a naţionalismului în viziunea lui A. Smith

Ca să înţelegem ce şanse au naţiunile confruntate cu dubla constrângere, aceea a proceselor de integrare, pe de o parte, şi aceea a marelui proces al globalizării, este necesar să pornim de la examinarea dimensiunilor comunităţii naţionale, aşa cum s-au dezvăluit ele celor care-au cercetat aşa-numitul proces de "construcţie naţională" (“nation-building”). O naţiune pare a se defini, operaţional, prin următoarele dimensiuni, sintetizate ca atare de către A. D. Smith:

1. “creşterea, cultivarea şi transmiterea amintirilor comune, a miturilor şi simbolurilor comunităţii”;
2. “întărirea, selecţia şi transmiterea tradiţiilor istorice şi a ritualurilor comunităţii”;
3. “cultivarea şi transmiterea elementelor «*autentice*» ale culturii împărtăşite (limba, obiceiurile, religia, etc.) a poporului”;
4. “inculcarea valorilor «*autentice*», a cunoştinţelor şi atitudinilor în rândul populaţiei prin metode şi instituţii standardizate”;
5. “demarcarea, cultivarea şi transmiterea simbolurilor şi miturilor teritoriului istoric, adică ale patriei (*homeland*)”;
6. “selecţia capacităţilor şi resurselor înlăuntrul unui teritoriu demarcat”;
7. “definirea drepturilor şi datoriilor comune pentru toţi membrii comunităţii date”[113]

Acestea nu sunt *date* nemijlocit în şi prin *sentimentele şi trăirile* noastre, ci sunt propagate, promovate, prin “acţiuni” şi “procese” anume desfăşurate, standardizate şi instituţionalizate etc. Suma acestora compune marele proces de “construcţie a naţiunii”, care, ca mare proces, este permanent în istorie.

El are un dublu caracter: este un proces *etnogenetic* şi *etnoistoric* şi alcătuieşte axul a ceea ce noi numim, operaţional, “naţiune”: «o populaţie umană anumită care împărtăşeşte mituri

[113] A.D. Smith, op. cit. p.89 – 90.

şi amintiri (o memorie colectivă), o cultură publică de masă, o patrie dată, o unitate economică, drepturi şi datorii egale pentru toţi membrii» [114]

Definirea aceasta, la rândul ei, implică trei niveluri de relevanţă:

- nivelul *etnospiritual*: mituri, simboluri, memorie comună;
- nivelul *etnosocial*: cultură publică de masă, unitate economică, patria mamă (apartenenţă etnoteritorială);
- nivelul *etnopolitic*: (şi, deci, etnojuridic): drepturi şi datorii egale pentru toţi membrii.

Dacă la aceste trei niveluri adăugăm *stratul etnoreligios creştin* (în mod cât se poate de ciudat ignorat de toţi teoreticienii chestiunii, indiferent dacă sunt de orientare modernistă, primordialistă sau etnosimbolică, precum A. D. Smith), tradiţiile (care ţin de cadrul etnoistoric), apoi instituţiile şi activităţile *specifice* marelui proces de continuă "construcţie" a "naţiunii", avem o imagine ceva mai adecvată asupra complexităţii fenomenului naţional.

Prin urmare, o naţiune este un ansamblu de *elemente* (etnospirituale, etnoteritoriale, etnopolitice, etc.), de *trăiri* (emoţii, percepţii, atitudini, etc.), de *procese* (autentificarea, cultivarea, selecţia, conservarea, inculcarea unor simboluri, mituri, amintiri comune, tradiţii, ritualuri, valori şi drepturi) *spontane şi standardizate* (sub formă de tehnici, metode şi instituţii specifice).

Faţă de toate aceste componente structurale ale naţiunii, *globalizarea* ni se dezvăluie ca un fenomen de uriaşă *deconstrucţie* economică, etnoculturală, instituţional – ideologică, simbolică etc.

Ce-a adus nou apariţia "statului naţional" în raport cu acest mare proces de "construcţie naţională"? *Statul naţional a permis sistematizarea subproceselor etnoistorice, codificarea şi standardizarea lor, instituţionalizarea şi deci regularizarea lor etc.* Ele au devenit, din procese relativ spontane şi difuze, procese relativ reglate şi centralizate. *Cineva* a început să se ocupe de coordonarea lor, de buna lor funcţionare, cam cum procedează un mecanic cu maşina pe care-o are în grijă (ne dăm seama ce-ar mai fi o maşină pe care mecanicul, în loc s-o repare mereu, ar proceda la continua ei defectare).

*Statul naţional este "mecanicul" acestei extraordinare "locomotive a istoriei", care este naţiunea. Globalizarea afectează deopotrivă "mecanicul" şi "locomotiva", încât putem spune că, poate, cea mai importantă contradicţie a lumii postmoderne şi deci a "erei globalizarii" este aceea dintre cele două mari procese ale istoriei: procesul construcţiei naţionale,*

[114] Ibidem, pg. 90

*care este o "permanenţă a istoriei", cum ar spune Iorga, şi procesul deconstrucţiei etnoistorice sau etno-naţionale, având şi el caracter de permanenţă a istoriei,* doar că în epoca noastră a atins proporţii planetare şi a îmbrăcat forma unui război holotropic, atrăgând totul în albia lui: religii, culturi, memorie colectivă, ritualuri, instituţii, grupuri şi deci popoare. Deja primul nivel al marelui edificiu pe care modernitatea l-a generalizat pe planetă şi anume *statul-naţiune* fost grav afectat (aş spune avariat) şi efectul cel dintâi al acestei "avarieri" este "proliferarea etnopoliticilor", adică a politicilor micilor "grupuri etnice" din cuprinsul naţiunii, numite şi "minorităţi".

În locul marii *înfloriri naţionale,* care a fost nezdruncinata temelie pentru pacea lumii (pentru procesul de organizare a păcii în lume), începând cu pacea de la Westphalia (1648) şi până la Pacea de la Versailles, a apărut o "heterocronie etnică" spre anarhie, care afectează grav principiul *arhopolitic* al oricărui stat, principiu pe care l-a formulat, la cumpăna secolelor trecute, R. Kjellen.

Dar ca să lămurim ce se întâmplă cu naţiunile în contextul globalizării, să zăbovim asupra fenomenului "redeşteptării etnice", cum îl denumeşte A.D.Smith, care pare a însoţi globalizarea ca umbra pe om. Globalizarea, de fapt, ascunde şi ea un dublu proces, cu o desfăşurare contradictorie, şi anume, unul "reacţionar", căci este nutrit de totalitatea reacţiilor substratului etnic la *marea deculturaţie globalistă,* şi, celălalt, care e tot una cu ceea ce Smith numeşte *proliferare etnopolitică,* un proces de segmentare şi, deci, de fatală destructurare, ceea ce arată că *deconstrucţia* globalizării atinge grav *unitatea naţională*, care s-a desăvârşit (nu s-a născut, cum îşi imaginează Gellner) pe marele val al modernităţii (creasta de val a epocii moderne). *Marea deconstrucţie globalistă* atinge, iată, elementele substratului etnospiritual (simboluri, mituri, memorii, ritualuri, etc.) şi, deopotrivă, *unitatea lor înnoită* în urma provocărilor modernizării: apariţia economiei naţionale, a culturii publice de masă, centralizarea politică, afirmarea atât a unui nou principiu de distribuţie a drepturilor şi obligaţiilor (oglindit, de pildă, în principiul liberei participări la vot, deci al egalităţii votului), cât şi a unui nou principiu administrativ, care deplasează accentul de pe "autoritatea personală a şefului" pe autoritatea impersonală a legii. Această strategie *arhopolitică* (organizatorică) a fost grav afectată de procesele globalizării şi primul efect a fost reacţia substratului rănit, reacţie care-a îmbrăcat forma "resurgenţei naţionalismului", dar, deodată cu această "resurgenţă", s-a manifestat şi fenomenul complementar şi contradictoriu al "proliferării etnopolitice", adică resuscitarea "politicilor etnice", care împing spre "segregări", enclave , etnocratism, legiferări etnopolitice, inspirate, deci, de principii etnice, în loc de a fi

derivate din *principiul naţional*. Acesta nu îngăduie condiţionarea legii, a muncii, a proprietăţii, a drepturilor şi obligaţiilor de apartenenţa etnică, ci strictamente de capacităţi, de acele mecanisme strict societale, cum ar fi piaţa, comunităţile forţei de muncă, diviziunea socială a muncii (prin care apar corporaţiile) etc. Pragul de sus al acestei proliferări etnopolitice şi deci al *principiului etnocratic* în activitatea legislativă îl găsim, în context european, în "legea statutului maghiarilor". Este prima breşă ne-europeană în filozofia juridică a Noii Europe, căci, în locul principiului naţional al *egalităţii socio-politice a tuturor* cetăţenilor în faţa unei legi, este readusă la baza actului de legiferare vechea filozofie care redeşteaptă principiul etnocratic al *distincţiei etnopolitice* a unui *grup etnic* în faţa legii. Prin urmare, legea muncii nu se face pentru toţi posesorii capacităţilor de muncă, ci pentru posesorii eclusivi ai atributului etnic. Se face, în felul acesta, din atributul etnic un principiu al *distincţiei* sociale şi al *priorităţii juridice,* deci se remontează filozofia juridică medievală a Codului Verböczy, al privilegiilor "naţiunilor medievale", care, în Transilvania, erau limitate doar la cele "trei naţiuni", ungurii, secuii şi germanii, fiind cu totul retrase românilor care, astfel, erau lipsiţi de orice demnitate etnopolitică în faţa legii. Dovadă că *legea* îl condamna pe român la "simplul prepus", adică nu *cerea* acuzatorului să facă dovada (probaţiunea) acuzaţiilor. Era suficientă simpla declaraţie pentru ca românul să fie spânzurat (calitatea de român nu era asociată, în lumina acelei concepţii juridice, cu cea de egalitate în faţa legii).

Acea concepţie, dimpreună cu segregarea etnică, sunt redeşteptate în legea statutului maghiarilor.

Este o tristă ilustrare a ceea ce aduce "deconstructivismul globalist": "naţionalism separatist" şi "fragmentare etnică". Lucrul, încă mai grav, ţine de confuzia întreţinută în jurul acestor *procese,* căci în vreme ce "reacţia substratului etniilor majoritare" la "deconstrucţia globalistă" este socotită mai degrabă un fenomen periculos, fragmentarea etnică şi proliferarea "politicilor etnice" la scara Europei centrale şi sud-estice sunt considerate *fenomene pozitive*, salutare pentru reaşezarea noii ordini europene şi mondiale.

Confuzia decurge în mare măsură din acea concepţie despre comunităţile naţionale, care pierde din vedere ori ignoră faptul că *procesul etnoistoric* de "*construcţie naţională*" denotă, în Europa, o continuitate neîntreruptă de pe la anul 600 şi până în secolul al XX-lea, respectiv până la Pacea de la Versailles din 1918-1920, când acest proces de lungă durată al istoriei europene este pe deplin încununat (Durata respectivului proces n-a fost depăşită nici chiar de durata procesului etno-religios al creştinării popoarelor Europei, care se încheia pe la anul 1000 prin

creştinarea ungurilor. Procesul acesta începea, cum se ştie, în Nazaretul naşterii Mântuitorului, ori, dacă se discută strict eclesiologic, atunci putem spune că începe cu Ziua Cincizecimii, prin coborârea Duhului Sfânt asupra "neamurilor " adunate la Ierusalim şi se încheie în nordul şi apoi în Centrul Europei, cu creştinarea ultimilor sosiţi în Europa, fiind socotit atunci drept una dintre marile victorii misionare ale Bisericii Catolice, înainte de marea schismă.)

Ne putem, deci, întreba, împreună cu A.D.Smith, de ce sunt reînnoite cu atâta forţă procese precum "fragmentarea etnică" şi "redeşteptarea naţionalismului separatist"? Ce semnificaţii au ele în pragul acestui timp şi din ce cauză "s-au reaprins flăcările naţionalismului", când n-au trecut decât 60 de ani de la "izbucnirea lor în Götterdämmerung-ul" celui de-al treilea Reich? (ibidem p 51). Întrebările sunt comune, dar răspunsul nostru cuprinde şi direcţii diferite de interpretare a uneia şi aceleiaşi "provocări" - marea deconstrucţiei globalistă, pe care A.D.Smith o rezumă prin cele trei sub-procese: "*redeşteptarea etnicistă* " (sau, cu termenul său , "etno-naţională"), "*criza statului naţional*" şi *curentul super sau supranaţional* (în care se încadrează şi "supranaţionalismul"). Să le examinăm pe fiecare, în parte. Savantul britanic include în procesul "redeşteptării etno-naţionale" două procese contradictorii, fără a face însă vreo distincţie între ele, ca şi cum ar fi expresii ale uneia şi aceleiaşi *tendinţe* ivite în contextul globalizării. De fapt, procesul de "redeşteptare etno-naţională" desemnează, două procese, nu unul singur, şi anume, în primul rând, "reacţia etno-substratului" marilor etnii (popoare) în faţa tăvălugului globalizării şi, în al doilea rând, desemnează procesele fragmentării etnopolitice, care includ şi fenomenul de proliferare a etnopoliticilor.

Primul lucru care trebuie lămurit se referă, aşadar, la *ce este sau cine este acel* ceva (cineva) care se *redeşteaptă*. Este acesta tot una cu "naţionalismul popular" al secolului al XIX-lea, propriu acelei "comunităţi etnice intacte", care era "naţiunea premodernă"? Sau este vorba totuşi de ceva diferit? "Perenialiştii", remarcă Smith, consideră că "naţiunile moderne", şi deopotrivă aceste "etnicităţi redeşteptate", sunt expresii ale aceluiaşi "străvechi fenomen", al unei "naţiuni imemoriale", care poate fi întâlnită şi în *antichitate* şi în *evul mediu* şi în *epoca modernă* şi în contextul *erei globalizării*. Nu este nimic nou în privinţa "naţiunii moderne" faţă de celelalte epoci, decât perioada, tehnologia şi "aparatul pe care elitele administrative şi militare" îl pun în funcţiune. Altfel spus, cultura naţională îşi "reafirmă primatul asupra tehnologiei, economiei şi politicii, tocmai fiindcă, într-o atare viziune, cultura este acea «fabrică» neschimbată a societăţii, cu ritmurile sale lente de comunicare, cu structurile sale profunde în psihicul omenesc şi cu acele coduri

simbolice şi reţele sociale înglobante”[115]. Desigur că în faţa unei asemenea idei este iarăşi legitimă întrebarea lui A.D.Smith: “poate fi susţinută ideea unei «naţiuni imemoriale»? Putem susţine că naţiunea a fost întotdeauna «aici», aceeaşi în antichitate şi în epoca modernă ? Putem noi pretinde, în chip realist, că naţiunile moderne sunt descendentele corespondentelor lor medievale, că naţiunile rusă ori engleză sunt în chip esenţial identice cu Anglia sau Rusia medievală, sau că aceste comunităţi au fost «adevăratele predecesoare» ale Angliei (sau Rusiei) moderne, cum se sugerează în acea introducere din catalogul muzeului anglo-saxonilor: «Crearea Angliei» (The Making of England)”?[116]

Într-adevăr, dacă s-ar admite aceste premise, ar trebui sa acceptăm concluzia că «modernitatea», cu progresul ei tehnologic şi economic “n-a afectat structurile de bază ale asocierii umane şi că, din contră, naţiunea şi naţionalismul produc ceea ce numim «modernitate», fiecare naţiune definind în felul ei «modernitatea»”[117]. Ca să reţinem exemplificarea lui Smith, ar însemna să admitem că «străvechea comunitate evreiască din perioada Macabeilor, de pildă, ar putea afişa aceleaşi trăsături ale patriei şi poporului, istoriei, limbii, cultului central şi rudeniei (neamului), armatei şi capitalei ca cele ale majorităţii vecinilor lor; şi că multe dintre trăsăturile acestea ar fi aceleaşi cu cele pe care le regăsim la naţiunile moderne»[118].

Există totuşi diferenţe dintre “comunităţile culturale (culture - communities) premoderne şi cele moderne, pe care perenialismul le trece cu vederea suprasolicitând natura de substrat (underlying nature) a acestor comunităţi”.

Aceste diferenţe sunt bine delimitate de către A Smith, după cum urmează:

- Naţiunile moderne sunt “naţiuni de masă” (mass nations), adică ele se referă şi “fac apel la întregul popor şi când ridică poporul la rang de naţiune, ele includ în sfera naţiunii suverane toate straturile sale, chiar dacă trebuie să treacă mai multe secole pentru ca această pretenţie să fie realizată efectiv”[119]. Această incluziune este ilustrată culminativ de «emanciparea femeilor în secolul al XX-lea». În antichitate, avem ceva similar doar la vechii evrei, iar în Evul Mediu, “naţiunile” includ doar “straturile superioare”. În «naţiunile de masă», fiecare individ este un cetăţean şi, teoretic, se vorbeşte despre «egalitatea cetăţenilor în comunitate». “Legile naţiunii se aplică la toţi cetăţenii”.

[115] ibidem, p 52-53
[116] ibidem, p.53.
[117] ibidem
[118] ibidem
[119] ibidem, p.54

- Naţiunea modernă este, în al doilea rând, o "comunitate legal-politică", şi deopotrivă o "comunitate cultural-istorică". "Naţiunea modernă este o comunitate guvernată de coduri de legi comune şi de principiul apartenenţei, apartenenţă care este de aceea tot atât de legală ca şi statusul social"[120]. Un cetăţean are drepturi şi datorii înscrise în constituţie şi în drept, care trec drept "codificări ale voinţei naţionale în şi prin care se exprimă tiparele valorice şi tradiţionale ale comunităţii"[121]. Naţiunea modernă este o "comunitate politică" cu "auto-guvernare" şi "autonomie în relaţie cu alte naţiuni"[122].
- În al treilea rând, "naţiunile moderne se legitimează printr-o ideologie universal aplicabilă, care este naţionalismul"[123]. "Ca ideologie, naţionalismul susţine că lumea e divizată în naţiuni, fiecare dintre ele având propriul ei caracter şi destin; aceiaşi ideologie mai susţine că prima loialitate a unui individ este una către naţiunea sa; că naţiunea este sursa oricărei puteri politice; că pentru a fi liber şi împlinit, insul trebuie să aparţină unei naţiuni; că fiecare naţiune trebuie să-şi exprime natura sa autentică fiind autonomă; că o lume a păcii şi a justiţiei poate fi clădită doar pe temelia naţiunilor autonome. Această doctrină nucleară a ceea ce numim ideologie naţionalistă s-a născut în secolul al XVIII-lea"[124].
- În al patrulea rând, "naţiunea este o parte a uni sistem internaţional mai larg, unul în care lumea e divizată în state naţionale separate, interconectate prin idei şi practici comune, incluzându-le pe cele implicit formulate de ideologia naţionalistă. Acest sistem s-a născut în Europa după Tratatul de la Westphalia în 1648 şi a devenit tiparul dominant în Europa, în America de Nord şi în America latină după 1815. A fost apoi transportat prin colonialism şi de către statele post-coloniale în alte părţi ale lumii – Orientul apropiat, Asia şi Africa"[125].
- În al cincilea rând, "societatea modernă este preeminent una de caracter naţional ceea ce înseamnă că naţiunea este o populaţie umană, teritorial delimitată, cu o mobilitate în cadrul acestuia şi ai cărei membrii aparţin respectivului teritoriu particular, care este recunoscut ca al lor de drept" (by right)[126]. Prin aceste trăsături, avem acces la o definiţie operaţională a naţiunilor.

Naţiunea, în această accepţie, este o "populaţie umană care împărtăşeşte mituri şi amintiri comune, o cultură publică de

[120] ibidem
[121] ibidem, p.55
[122] ibidem
[123] ibidem
[124] ibidem
[125] ibidem, p. 56
[126] ibidem

masă, o patrie, o unitate economică, drepturi şi datorii egale pentru toţi membrii ei”[127]. Ceea ce este curios în grila aceasta a lui A. D. Smith se referă la absenţa dintre trăsăturile care definesc naţiunile moderne a acelui substrat comun tuturora, fără de care ar fi fost imposibilă baza lor comună, consensul european din care s-a şi născut Europa nouă, oricât de paradoxal ar suna lucrul acesta. Care este acel substrat comun, pe care s-au înălţat toate naţiunile europene în epoca modernă? Evident, acea experienţă spirituală care a permis tuturora o profundă reînnoire, o radicală renovatio, în şi prin care toţi s-au redescoperit prinşi într-o frăţietate zidită pe iubire de frate, fii ai aceleiaşi mame simbolice, "patria-mamă", ţara maternă. Acea experienţă, fără de care această nouă trăire ar fi fost imposibilă, a fost experienţa creştină, căci aceasta face din noi toţi fraţi întru iubire, uniţi de forţa aceluiaşi scop care ne menţine pe toţi pe acelaşi drum spre aceiaşi ţintă finală: mântuirea. Aceasta face din noi o comuniune, o comunitate eshatologică, uniunea neamului adunat în Biserica sa. Această particularitate este comună pentru toate neamurile creştine. Americanii au retrăit cel mai intens chemarea experienţei înoitoare în vederea mântuirii finale a întregului neam omenesc în şi prin lucrarea ziditoare a noului "popor ales". Creştinismul a trecut ideea "poporului ales", chemat adică la o misiune divină purificatoare, la o lucrare înnoitoare în vederea mântuirii lumii întregi, la toate neamurile creştinate. Toate neamurile renăscute în Hristos devin prin aceasta "popoare alese", destinate unei meniri, care şi fac din ele o unitate de destin. Prin aceasta concepţia de excelenţă, de fiu al lui Dumnezeu trece asupra tuturor inşilor oricât de umili ar fi şi astfel este pregătită baza spirituală a manifestării naţiunilor sub forma lor modertnă, ca "naţiuni de masă", cum spune Smith, ratând sensul adânc al acestei descoperiri. Căci, într-adevăr, naţiunile moderne sunt naţiuni de masă, dar nu în sens egalizator, omogenizant, nivelator şi deci orizontal, ci în sens vertical, înălţător, al înălţării tuturora într-o nouă axiologie care este şi unificatoare şi ierarthizantă, axiologia creştină. Ideea naţiunii de masă înseamnă şi acest lucru: comuniune a tuturor celor care fac parte dintr-un neam, indiferent de averea lor, ori de alte distincţii, ca fii ai lui Dumnezeu, aflaţi pe aceiaşi scară a străduinţelor înălţătoare în feluritele cadre de viaţă, de la acela al profesiunii, la acela al sărbătorilor poporului, la care toţi sunt participanţi, după acelaşi gradient trăitor, chiar dacă trăirile însele au intensităţi diferite. Acest sens al naţiunii de masă îl completează pe cel teritorial, la care se referă Smith. Revenind la această accepţie, vom sublinia, împreună cu A. D. Smith, că în epocile premoderne nu găsim “naţiuni” în această “formă de

[127] ibidem, p 56-57

masă teritorială, publică, legală", formă pe care popoarele o dobândesc doar în "epoca modernă"[128]. În schimb găsim, "unităţi culturale colective " numite etnii, pe care le putem defini ca fiind "unităţi populaţionale cu străvechi mituri comune şi cu memorie istorică, cu elemente de cultură comună, atestând o anume legătură cu un teritoriu istoric, un anume grad al solidarităţii, cel puţin între elite"[129]. Însă, mai presus de această solidaritate datorată legăturilor etnice, trebuie păstrată în minte solidaritatea datorată experierii creştine, care trece asupra poporului întreg aceeaşi axiologie, păstrând în nucleul lor o formă comunională indestructibilă, pe aceea eshatologică, a înclinaţiei virtuale spre una şi aceeaşi paradigmă de trăire: în care citim nostalgia paradisului. Creştinismul a întărit şi a renovat acest tipar de trăire, care face din noi toţi căutătorii nemuririi, doritorii înflăcăraţi de viaţă veşnică şi deci căutătorii de biruinţă asupra celei mai teribile maladii şi spaime, maladia şi spaima morţii.

Întorcându-ne la importanţa legăturilor etnice, vom reţine, din nou împreună cu A. D, Smith, că naţiunile moderne "datorează enorm în ceea ce priveşte caracterul şi forma lor actuală legăturilor etnice preexistente, care s-au născut din etniile primare în anumite arii. Desigur, multe etnii primare au dispărut, ori au fost absorbite sau dizolvate în segmente separate"[130]. Exemple sunt fenicienii, asirienii, în antichitate, burgunzii în epoca medievală. "Totuşi, câteva legături etnice au supravieţuit din perioadele premoderne, cel puţin la unele segmente ale unei populaţii date"[131].

D. de Rougement, de pildă, consideră că toată literatura occidentală este expresia redeşteptării substratului celtic. Un exemplu dat de Smith este acela al "naţionalismului catalan, care s-a manifestat întâi în 1880, a cunoscut o redeşteptare în 1930 şi din nou în anii '70, hrănindu-se din amintirea lungii istorii maritime a Cataloniei, când aceasta a fost un regat puternic, semiindependent"[132]. Însă cadrul cel mai sigur al redeşteptării legăturilor etnice preexistente a fost şi a rămas acela al trăirii comunionale creştine, în şi prin care legăturile etnice preexistente s-au rezidit sub forma legăturilor celor de neam creştin, atât de puternice în tot evul mediu european, ori, la americani, în perioada înaintării frontierei spre vest şi deci a experienţei renovatoare legată de această înaintare, care a fost, cum am arătat mai sus, o experienţă eshatologică, renovatoare, în şi prin care spaţiul a fost retrăit ca "paradis terestru", ca "pământ făgăduit", ca Ţara Canaanului. Dar să urmăm, mai departe,

[128] ibidem, p.57
[129] ibidem
[130] ibidem
[131] ibidem
[132] p.57-58

excursul lui A. D. Smith în chestiunea tiparului în şi prin care legăturile etnice preexistente s-au propagat în fiinţa rezidită a naţiunilor moderne de masă. A. D. Smith identifică două paternuri de propagare a acestor legături preexistente, unul pe care-l desemnează prin termenul de "etnie laterală" şi celălalt pe care-l desemnează prin termenul de "etnie verticală". Vom preciza încă odată că acestea descriu tiparele de trezire şi propagare a legăturilor etnice preexistente într-o arie dată (un teritoriu) la populaţia care ocupă acel teritoriu.

## “Etniile laterale” şi “verticale”

Pentru a explica resurgenţa etnică actuală, aşadar, Smith o raportează la «substratul etnic» al oricărei comunităţi şi identităţi colective şi distinge două “căi” prin care acest substrat s-a propagat dând naştere naţiunilor moderne. Aceste două căi îşi au rădăcinile în cele două tipuri de comunităţi etnice: tipul lateral sau aristocratic şi tipul vertical sau «demotic»[133]. Iată definiţiile lui Smith. “*Etniile* laterale sunt relativ extensive şi difuze, dar cultura lor etnică este limitată la clasele de sus – curtea şi birocraţia, clerul, nobilimea şi negustorii bogaţi. Prin aceasta, «*etnia*» se etalează ca un grup de *status* înalt”[134].

Predispoziţia aceasta de a face din *apartenenţa etnică* o trăsătură a superiorităţii sociale (sau rasiale) şi deci a distincţiei sociale s-a transmis la elitele maghiare din Ardeal pană astăzi, când unii dintre liderii diverselor grupări etnopolitice maghiare nu se sfiesc să afişeze o anumită superioritate faţă de “valahi”. Bizar este că această înclinaţie s-a transmis şi la unele grupuscule de români din Ardeal, aflate în zona unei asemenea influenţe, care au preluat astfel respectiva înclinaţie de a folosi apartenenţa la un teritoriu ori o comunitate drept trăsătură de superioritate, atitudine etalată, de pildă, în relaţie cu “regăţenii”. Toţi semnatarii Memorandumului clujean, tovarăşi ai lui Gustav Molnar, de pildă, afişează o asemenea superioritate faţă de conaţionalii şi coetnicii lor regăţeni, nutrindu-se din iluzia atât de vană a distincţiei dată de naşterea prin satele altminteri smerite ale câmpiei transilvănene. Analiza noologică a fenomenelor sociale este foarte sensibilă la asemenea tipare de substrat, de esenţă strict eidetică, care se transmit uneori pe lungi perioade istorice, dirijând din fundal multe dintre reacţiile aparent spontane ale celor care împărtăşesc asemenea tipare, fără s-o ştie de cele mai multe ori. Vom observa că acest tipar lateral este opus axiologiei creştine, căci trimite (localizează) principiul

[133] p.58.
[134] p.59

ierarhiei în etnicitate, pe câtă vreme experienţa creştină îl localizează în biserică, adică în comuniunea credincioşilor, a celor ce se înalţă prin actul de credinţă, de slujire a lui Dumnezeu, la o unitate înălţată şi renovată, aceea a fraţilor întru credinţă, care compun astfel neamul creştin. Este curios că tiparul etniei laterale, de pildă, este, cum şi arată Smith, un fenomen limitat la elite, nu unul popular. Popoarele, inclusiv cel maghiar, ca popoare creştine, se extrag de la acest tipar şi oriunde se întâlnesc cu celălalt, cu cel diferit, se raportează la el după paradigma creştină a aproapelui, a vecinului, şi nicidecum după paradigma care face din apartenenţa etnică un criteriu de superioritate, somându-l astfel pe celălalt, cel diferit, să-şi părăsească fiinţa etnică dacă voieşte să se "înalţe", adică să se dezbrace de sufletul etnic dobândit prin naştere spre a-l îmbrăca pe cel "împrumutat", decretat superior de elitele devenite astfel etnocraţii. Deci tiparul acesta al etniei laterale este tot ce poate fi mai opus axiologiei creştine, potrivit căreia oricine, chiar cel mai căzut, poartă la el, în sufletul lui, chipul lui Dumnezeu, deci o trăsătură de excelenţă, cu toată virtualitatea acesteia, încât excelenţa vine de la experienţa spirituală, de credinţă, nu din datul etnic, oarecum incidental. Dar să examinăm acum şi tiparul opus de propagare a legăturilor etnice preexistente, acela al etniei verticale.

“*Etniile* verticale sunt teritorial mai compacte. Cultura lor *etnică* se difuzează (răspândeşte) la toate clasele comunităţii şi barierele la intrare tind să fie înalte. Membrii lor pot fi mobilizaţi mai uşor prin mişcări etnoreligiose înnoitoare şi de lideri carismatici, care adesea se ridică din «poporul de jos» (common people)”[135]. Smith subliniază, iată, cu o remarcabilă intuiţie, caracterul mult mai deschis la experiere religioasă a etniei verticale şi, totodată, faptul că această experiere, care face să coincidă religiozitatea cu trăirea etnică, este una populară, de masă, căci atinge mai cu seamă "poporul de jos". Am putea spune că acest tipar este mult mai compatibil cu axiologia creştină, căci nu admite altă cale şi alt principiu de ierarhizare înaintea şi mai presus de principiul religios, al raportului cu transcendenţa.

Dacă ar fi să consemnăm în spaţiul central european cele două tipare etnice, le-am regăsi preponderent reprezentate la două populaţii. La populaţia pe care Iorga o încadra în ceea ce numea romanitate orientală vom regăsi tipul demotic sau vertical , pe când la populaţia central europeană, inclusiv la unguri, vom regăsi tiparul lateral sau “autocratic”.

Tiparul lateral, de pildă, a dirijat mai toate actele de conduită ale regalităţii maghiare şi explică probabil notele de orgoliu care însoţesc uneori sentimentul apartenenţei, la unele

[135] ibidem

segmente ale elitelor maghiare, ca în exemplele de tragică ilustrare din perioada interbelică, în pragul dictatului şi după aceea, în Ardealul ocupat. Curiozitatea, subliniată ca atare de către A. Smith, este că ambele tipuri de etnii pot fi însufleţite periodic de un "sens misionarist şi de mituri ale alegerii etnice, ca în cazul regilor unguri, al nobilimii catalane ori al triburilor arabe şi izraeliene, al tăranilor războinici elveţieni, al militanţilor şiiţi (sikh)"[136]. În fine, multe dintre comunităţile culturale cunoscute s-au "păstrat vreme de generaţii ca *etnii* verticale sau demotice adesea îngheţate, într-un mozaic compozit de grupuri de status, în ciuda schimbărilor suferite"[137]. Epoca modernă s-a născut din aceste "*formaţii etnice şi sociale complexe* ale epocilor primare"(earlier epochs) şi din "din diferite tipuri de etnii pe care *forţele modernităţii le transformă,* dar nu le pot şterge"[138].

*"Era modernă se aseamănă unui pergament, pe care sunt consemnate experienţe şi identităţi de epoci felurite şi o varietate de formaţiuni etnice, cele primare fiind influenţate şi modificate de ultimele, pentru a produce un tip compozit de unitate culturală pe care o putem denumi «naţiune»"* [139]

În consecinţă, putem constata că "diferenţele şi conflictul dintre cele două tipuri sau forme bazale de *etnii*, laterale şi verticale, se vor regăsi în substratul multora dintre problemele şi conflictele politice ale lumii contemporane"[140].

Peisajul geopolitic al lumii moderne este, iată, mai mult decât ne putem imagina, modelat de aceste tipare etnice şi de relaţia lor. În acest sens putem distinge în configuraţia actuală cel puţin cele două tipuri sau *modele interetnice*:

a) "lateral" sau aristocratic şi care conduce la segregări, enclave şi, peste toate, la etnocratism (şi, *in extremis*, la resurecţii gnostice periculoase, cum s-a întâmplat cu rasismul în Europa centrală ori cu comunismul în răsărit);
b) vertical sau demotic, care este un tipar inclusivist şi totuşi autocentrat, adică *autolimitat*. Dacă primul induce un expansionism fără limite, al doilea, din contră, refuză expansionismul şi în plus "spiritualizează" frontierele, adică le transformă în locuri de *con-venire* şi de inter-cunoaştere, nu în praguri de pură expansiune şi de suprapunere sau de stratificare. În sensul acesta este interesant de consemnat că modelul "*centru-periferie*" nu se aplică la toate ariile şi la toate epocile premoderne, ci mai cu seamă la acele arii în care predomină etniile laterale. Acestea tind sa se raporteze la alte

[136] ibidem
[137] ibidem
[138] ibidem
[139] ibidem , p. 59-60
[140] ibidem, p.60

etnii, ca la nişte "*etnii periferiale*" şi de pe o poziţie de *etnii centrale* şi dominante. Aşa se şi explică, în parte, caracterul pe care-l capătă unele "mişcări etnice" (cazul revoltei ioniene şi egiptene contra perşilor ahamenizi, a galilor şi evreilor contra Romei, a elveţienilor, scoţienilor, contra Plantageneţilor sau revoltele contra habsburgilor, ca să reţinem exemplificările lui Smith).

"Idealurile şi legendele care-au crescut în jurul acestor fapte au influenţat, apoi, mişcările şi aspiraţiile naţionaliste moderne ale unor *etnii* particulare; şi, în cele din urmă, naţionalismul secular a modificat, dar a şi conservat unele dintre tradiţiile eroice străvechi şi dintre miturile alegerii etnice"[141].

Elitele periferiale (Quebecois-ii, bascii, catalanii, corsicanii, bretonii, scoţienii, românii transilvăneni, în perioada dualistă, copţii, curzii, etc.) "au stat lungă vreme (şi unele încă stau) în relaţie de alienare şi subordonare cu şi faţă de *etnii* dominante, mai mari, ale căror elite guvernează statul în care au fost încorporate cu secole în urmă de către lorzi şi monarhi sau, mai recent, de către puterile coloniale"[142].

Etniile periferiale au făcut, în trecut, o bază de protest din problemele sociale, culturale şi politice. Azi, baza protestului este economică, comunităţile periferiale deplângând faptul că "resursele şi munca lor sunt exploatate şi regiunile lor sunt neglijate şi marginalizate de guvernele în care predomină *etnii* centrale sau strategice"[143].

"Acest mozaic de *relaţii etnice centru-periferie*, dominant-dominat, a constituit fundaţia istorică a afirmării statului naţional în majoritatea ţărilor Europei, dar şi în afara ei"[144]. Dacă ignorarea rolului substratului creştin în afirmarea naţiunilor moderne de masă, induce un efect de obliterare în analiza lui Smith, de data aceasta, avem de-a face cu o confuzie grosieră a autorului citat între *imperiile europene* şi *statele naţionale*. Acolo unde afirmarea unui stat se face în avantajul unei etnii şi în detrimentul alteia, sau altora (socotite etnii periferiale), nu putem vorbi de stat naţional ci de imperiu. Un stat care-şi datorează puterea asupririi altor popoare nu este un stat naţional, ci un stat imperial de caracter etnocratic. Un asemenea stat înalţă o etnie la poziţia de etnie dominantă şi menţine celelalte etnii în poziţie de etnii domonate, periferiale. De aici nu putem trage concluzia că majoritatea ţărilor Europei şi-au afirmat statul naţional pe temelia unei relaţii etnice centru-periferie, dominat-dominat, ci că o parte a statelor europene au trecut printr-o fază imperialistă, ori şi mai riguros, subimperialistă, adică au fost atrase de ideea

[141] ibidem
[142] p.60-61
[143] p.61
[144] p.61

imperialistă şi au năzuit să se afirme pe seama asupririi altor popoare. În sud-est şi în toată Europa Centrală, doar statele româneşti au ocolit acest pattern statal, edificându-se pe temelia ideii juridice romane şi creştine a statului creştin de apărare a neamului, cum arată N. Iorga. De altminteri, I. Wallerstein, cercetând chestiunea în Europa formulează ipoteza că statul naţiune s-a născut în toate ţările occidentale din şi prin efectul de "empire manquee", deci din eşecul imperiului, în mediul acestui eşec. Această particularitate scapă analizei lui Smith, astfel că el integrează relaţia de tip imperialist dintre etnii, în Europa, fazei de naştere şi afirmare a statului naţional, când, de fapt, acest tip de relaţie ţine de faza dezintegrării formelor imperiale ale statelor europene, adică unei faze care este aceea a eşecului imperiului ca patern statal, condiţie esenţială pentru naşterea sistemului mondial modern (capitalist), cum demonstrează Wallerstein.

Prin urmare, numai în statele de tip imperialist, putem conchide cu Smith că etniile periferiale erau supuse exploatărilor economice, excluderii sociale şi discriminărilor culturale. “Economiile lor erau distorsionate pentru a răspunde pieţii şi nevoilor comerciale şi de consum ale etniilor dominante, munca lor calificată fiind adesea silită să emigreze, elitele lor fiind adesea cultural asimilate, poziţiile înalte rămânând rezervate membrilor etniilor dominante (…), consemnându-se o mult mai ridicată rată a alienării sociale în cadrul minorităţilor – mai multe crime, mai mult alcoolism, rate mai înalte ale divorţului, etc.”[145]. Apariţia statului naţional rezolvă tocmai aceste probleme, astfel că în Transilvania, de pildă, nu mai sunt două tipuri de popoare, aşa cum reiese din Codul Veorboczy, unele recunoscute ca "naţiuni" medievale, însă poporului român fiindu-i rezervată starea de perpetuă iobagie, de popor inferior, de etnie periferială, destinată unei singure stări, cum s-a precizat: iobăgiei perpetue, iar mai târziu dispreţului şi condiţiei de "naţiune tolerată". Să insistăm asupra cazului Transilvaniei pentru a înţelege mai în adâncime mecanismele legate de "trezirea" şi propagarea legăturilor etnice preexistente în perioada de afirmare a naţiunilor moderne de masă. Vom avea prilejul astfel să zărim atât fenomenul eşuării imperiului în Europa centrală, ca mediu şi condiţie a afirmării statelor naţionale, cât şi fenomenul ignorat al înlocuirii tiparului etniei laterale (propriu mai ales perioadei dualiste, care ţintea în toată zona sudică a imperiului maghiarizarea celorlalte etnii din acea zonă a imperiului) cu tiparul românesc de propagare a etnicităţii, care este acela al etniei verticale, pe măsura triumfului statalităţii naţionale moderne în toată regiunea central europeană.

[145] p.62

## Inegala propagare a etnoistoriei. “Etnoistoria inegală”

O altă trăsătură care-a afectat afirmarea naţiunilor este “*difuziunea inegală a etnoistoriei*”. Etnoistoria nu este, în vederile lui A. D. Smith, tot una cu “cercetarea obiectivă şi nepasională a istoricului”, ci desemnează “*viziunea subiectivă a ultimelor generaţii*” ale unei populaţii, cu privire la “experienţa şi la viaţa strămoşilor reali sau presupuşi. *Această viziune este legată inseparabil de ceea ce istoricul şi sociologul numesc «mit».*

*(…)Mitul nu semnifică o contrafacere sau o ficţiune; în general, miturile, mai ales miturile politice, conţin sâmburi de fapte istorice în jurul cărora se dezvoltă agregări compuse din exagerări, idealizări, distorsiuni şi alegorie* (sn. IB.). Miturile politice sunt povestiri spuse şi crezute despre trecutul eroic, servind unei nevoi colective în prezent şi în viitor. *Etnoistoria sau mitistoria etnică, reprezintă un amalgam de adevăruri istorice şi idealizări, în care se combină cu faptul variabil documentat şi mitul politic, cu accente pe elemente de legendă, eroism şi unicitate, pentru a oferi un portret mişcător şi emoţional al istoriei comunităţii, construit de şi văzut din perspectiva unor generaţii succesive ale membrilor comunităţii* (sn. IB)”[146].

***Etnoistoria*** este un fel de lege comunitară, de vreme ce este caracteristică mai “tuturor comunităţilor culturale din toate epocile, în vreme ce *istoria academică*, scrisă fără pasionalitate, este un fenomen minoritar, propriu unor societăţi şi unor civilizaţii anume. Poemele homerice şi Biblia sunt exemplele cele mai familiare din tradiţia occidentală a scrierilor etnoistorice; epopeea, poemul epic şi cronica au fost dintotdeauna formele principale ale etnoistoriei premoderne. Acest tip de istorie didactică are altă caracteristică: un accent pe *eroic* şi pe *demn*, *credinţă în exemplul virtuţii*, o povestire despre origini şi despre drumurile dintâi ale comunităţii, poate despre o eliberare de **asuprire** şi despre o unificare, o consemnare privitoare la fondarea cetăţii, un mit al vârstei de aur a războinicilor, sfinţilor şi înţelepţilor, un *exemplum virtutis* pentru o emulaţie subsecventă, un imbold şi un model pentru regenerarea etnică. Grecii pot să privească în urmă la Atena clasică sau la Bizanţul lui Justinian, Romanii la epoca republicană timpurie a lui Cincinatus şi a lui Cato, evreii la regatele lui David şi Solomon sau la Timpul Înţelepţilor, perşii la epoca sasanizilor, indienii la epoca vedică şi chinezii la epoca clasică a lui Confucius”[147]. Putem consemna,

[146] p. 63
[147] p. 63-64

iată, virtuţile şi marea slăbiciune a concepţiei lui Smith asupra etnoistoriei. În vederile lui, scrierile homerice şi Biblia fac parte nediferenţiată dintr-una şi aceeaşi etnoistorie, ca şi cum ar încadra fiecare simple experienţe de substrat etnic, eventual idealizate, a căror unică menire este de a înălţa faptele istorice la formula lor de *exemplum virtutis* şi doar atât. Etnoistoria, într-o atare înţelegere, dizolvă, iată, cea mai semnificativă dintre experienţele fondatoare ale popoarelor, aceea prin care lucrarea proniatoare a lui Dumnezeu şi a Duhului Sfânt străbate viaţa noastră şi a toată făptura, mijlocind înţelegerii noastre învăţătura revelată, în cele două expresii ale ei: revelaţia naturală (dăruită nouă prin fapta şi învăţătura profeţilor şi prin opera geniilor) şi revelaţia supranaturală, dăruită nouă în şi prin chiar procesul recreator al întregii făpturi, urmare a înomenirii lui Dumnezeu Fiul.

Dincolo de acest neajuns, al definirii înguste a etnoistoriei, se cuvine să reţinem observaţia esenţială a lui Smith, referitoare la inegala ei "distribuire între populaţiile lumii" şi, în cadrul unei populaţii date, între straturile şi segmentele aceleia. "Unele comunităţi sunt înzestrate cu etnoistorii bogate şi bine documentate, în vreme ce altele sunt lipsite (are bereft of) de trecutul lor şi au puţine documente referitoare la faptele strămoşilor/predecesorilor lor. Pe întreg, etniile *majore* au fost capabile, în virtutea (by dint of) monopolului lor politic să acumuleze şi să îşi conserve moştenirea etnică, în special etnoistoria lor. Ele au documente bogate, o memorie diversă şi bogată, coduri de comunicare dezvoltate, **stocare** instituţională a documentelor şi o clasă de specialişti în crearea, prezervarea şi transmiterea unor asemenea documente, în principal preoţi şi scribi, dar şi barzi, profeţi, şi artişti. Multe dintre *etniile* periferiale şi demotice de mai mică dimensiune au fost excluse, ţinute departe de instrumentele transmiterii politice şi lipsite de suportul instituţional, fiind lipsite uneori şi de clasa de specialişti, de canale de comunicare, astfel că n-au fost capabile să salveze prea mult din etnoistoria lor dincolo de durata câtorva generaţii. Amintirile şi deci memoria lor sunt limitate, eroii lor sunt obscuri, şi tradiţiile lor, dacă nu încâlcite cu ale altora, vecini mai puternici, sunt punctuale şi sărac documentate" (p.64). La aspectul inegalei propagări a etnoistoriei în viaţa popoarelor trebuie să-l adăugăm pe acela al inegalei integrări a diverselor modalităţi de exprimare a etnoistoriei, de la cele epice, la cele mitice şi religioase. Peste toate acestea se ridică şi problema conflictului diverselor etnoistorii la scara unei arii date, cum ar fi, bunăoară, conflictul între cele două mari tradiţii etnoistorice europene, cea franceză şi cea germanică, la care se supra-adaugă conflictul între etnoistoria rusă şi cea occidentală, ori, în aria transilvăneană, conflictul dintre etnoistoria românească şi

maghiară, pe fondul cărora pot să se declanşeze adevărate războaie culturale, în şi prin care o anumită tradiţie etnoistorică este supusă unei agresiuni spirituale sui generis, cum s-a întâmplat în rânduri repetate cu etnoistoria poporului român, supusă unei triple agresiuni, de la vest, de la sud şi de la est.

Chestiunea pe care n-o examinează A. D. Smith este tocmai "războiul" etniilor contra forţelor care agresează etnoistoria. Fenomenul acesta al agresiunii etnoistorice, al războiului pentru "distrugerea" memoriei colective, contra miturilor, a eroilor, în genere agresarea *patriotismului etnic,* reprezintă trăsătura dominantă a unor epoci întregi în cazul unor etnii. Aşa a fost epoca agresiunii comuniste. Pentru români, aceasta a fost epoca unui război neîncheiat între "promotorii" şi agresorii etnoistoriei şi ai memoriei culturale a poporului român. Propagatorii şi agresorii au stat uneori la aceleaşi birouri, s-au ştiut unii pe alţii şi s-au supus fiecare "comenzilor" nevăzute: vocea stăpânilor în cazul agresorilor şi vocea poporului anonim în cazul propagatorilor, exponenţilor, adeseori tăcuţi ei înşişi dar nedeviaţi de la linia propagării memoriei colective, a tradiţiei, a simbolurilor, a ideilor etc., în ciuda primejdiei întemniţărilor şi a morţii civile şi fizice. Biserica s-a aflat în prima linie a acestui "război tăcut", dar nu mai puţin primejdios. În plină eră de interdicţie a religiei, mari duhovnici şi teologi au reuşit să smulgă de sub pecetea tăcerii un mileniu de memorie etnoistorică, mileniul daco-roman sau al străromânilor. Deodată, de sub apăsarea grea a neamintirii au fost ridicate în prim planul memoriei culturale o viaţă religioasă şi literară de o rară bogăţie la Dunărea de jos. Statul de cultură de la Dunărea de jos îşi descoperă astfel o temelie în această *protonaţiune spirituală*, *religioasă*, reprezentată prin figuri ilustre, precum Dionisie Exiguul, descoperitorul computului pascal şi deci creatorul calendarului creştin. La aceştia se adaugă sfinţii martiri ai aceleiaşi perioade şi toate acestea aduse la lumină de sub lespedea uitării colective de către vrednicia şi eroismul, tăcut şi el, al acestor teologi şi preoţi luptători în plină eră comunistă. La ei se pot adăuga atâtea figuri de mari duhovnici şi teologi, precum părintele Stăniloaie, care-au învins secolul cu toată grozăvia lui şi au răzbit asupra uneia dintre cele mai cumplite maşini de război anticultural, anticristic şi deci antiuman.

## "Re-împroprierea culturii proprii".

"Difuziunea inegală a etnoistoriei a fost un factor care a influenţat procesul mobilizării naţionaliste de masă, proces ce continuă

până în epoca actuală de modernitate târzie" (advanced modernity)[148].

A.D.Smith prezintă fazele procesului prin care "etniile demotice, verticale, se transformă în naţiuni etnice", ca tot atâtea faze de "re-împropriere istorică" "La început, mici nuclee de intelectuali nativi, expuşi influenţei culturilor unor state mai avansate şi trăind o criză a autorităţii legitime, sunt cuprinşi de dorinţa de a *redescoperi trecutul comunităţii etnice proprii* şi conştientizează lipsa cunoaşterii acestei istorii prin comparaţie cu tradiţiile, miturile şi amintirile cunoscute ale altor comunităţi. Am putea numi acest moment primul stadiu al reîmproprierii istoriei"[149].

"Istorici, lingvişti, scriitori, încearcă să redescopere trecutul comunităţii, să elaboreze, să codifice, să sistematizeze amintiri colective, mituri şi tradiţii transmise fragmentat (piecemeal) de la o generaţie la alta, şi să le organizeze într-o etnoistorie unică şi coerentă. Acolo unde există o etnoistorie ordonată într-o formulă canonică, ei selectează şi folosesc acele componente ale ei care pot sluji, în viziunea lor, unor scopuri politice particulare"[150].

Din nou suntem nevoiţi să completăm schema lui Smith cu acele evidenţe tragice şi absurde totodată, din viaţa unor naţiuni bine întocmite, referitoare la puterea "culturilor de ocupaţie", ori a culturilor unor metropole agresive, din vecinătatea imediată sau mai îndepărtată, referitoare la încercarea de a rupe segmente întregi din frontul intelectual al naţiunilor moderne şi de a le folosi contra propriei lor naţiuni de origine. Fenomenul este mereu prezent în Europa de Sud Est şi a început a fi memorat istoriceşte, mai ales din pragul de epocă al expansiunii Imperiului Otoman, care, cel dintâi, a folosit masiv acest procedeu. Aşa au apărut "turciţii", în cele două expresii ale lor: civilă (boieri turciţi ca în exemplul beilor de vale, menţionaţi ca atare de către N. Iorga) şi militară (ienicerii). Ienicerii erau recrutaţi direct dintre tinerii popoarelor învinse, trecuţi la musulmanism şi formaţi să slujească sultanului în războaiele lui contra popoarelor din care fuseseră recrutaţi. Fenomenul e prezent şi în Spania doar că aici a avut sens inversat căci cuceritorul maur din Spania mozarabă, în persoana lui Abderman, a rupt Califatul de Cordoba de lumea arabă răsturnând astfel vectorul supremaţiei arabe în Occident. La fel s-a întâmplat în Transilvania secolului al XIX-lea, unde s-a reuşit "recucerirea de către autohtoni a cuceritorilor lor vremelnici" (S.Puşcariu). Fenomenul smulgerii "nativilor" şi a convertirii lor la ideile şi direcţiile de agresare a comunităţii de origine a căpătat proporţii noi în perioada comunistă, când iarăşi,

[148] p. 65
[149] p.65.
[150] ibidem

în cele din urmă, consemnăm, prin generaţia reconchistei culturale, aşa numita generaţie Labiş, triumful final al localnicilor asupra cuceritorului. Procesul mai are un moment în perioada teribilei ascensiuni a "sudiţilor", acei "protejaţi" ai consulatelor străine din capitalele Ţărilor Române care astfel se rupeau de cultura lor de apartenenţă şi uneori se întorceau chiar contra acesteia. Fenomenul "sudit" împrumută profilul său oarecum chiar momentului actual, când segmente întregi de *tineri* intelectuali sunt recrutaţi şi întorşi contra adevărurilor etnoistorice ale "părinţilor" lor, mai ales în Transilvania, dar nu numai. Este cazul, de pildă, al celebrilor semnatari ai diverselor documente, memorandum-uri etc. regionale, prin care se fac promotorii curentului dezintegrării *naţiunii lor de apartenenţă*, adică ai curentului proliferării regionale şi etnice. Lista lor este deja semnificativă. Prin acţiunea unor astfel de lideri, este posibil ca şi alţi intelectuali şi, mai apoi, straturi largi de specialişti, ori chiar aparţinând altor clase, să fie supuşi unei înstrăinări ori chiar unor rupturi parţiale de tradiţiile reale sau presupuse ale comunităţii lor de apartenenţă, de obiceiuri, de limbă, de simboluri, de mituri şi de memoria colectivă, "multe dintre acestea fiind încă vii (still extant) într-o formă ori alta înlăuntrul tărănimii ori în anumite provincii recunoscute drept conservatoare ale tradiţiei autentice"[151]. În loc de a fi susţinătorii acestor tradiţii şi deci stâlpi ai comunităţii lor, ei devin demolatorii acesteia, agresorii propriei lor spiritualităţi, într-un război de o incredibilă persistenţă. În epocile normale sau organice, intelectualii şi apoi straturile de specialişti (ce fac parte din *inteligheţia* propriului popor) se fac susţinătorii şi promotorii etnospiritualităţii şi ai etnoistopriei acelui popor.

Aşa au fost "corifeii" Şcolii Ardelene în Transilvania, etc., aşa s-a întâmplat cu "provincia Karelia în Finlanda, unde Elias Lönnrat, Akselli Gallen-Kalela şi alti artişti finlandezi s-au însoţit spre a redescoperi un trecut autentic şi eroic pe care l-au conceput a fi exemplul consacrat al vechilor istorii ţărăneşti, pe care Lönnrat le-a întreţesut în eposul finlandez, *Kalevala*"[152].

Al doilea element al afirmării etnoistoriei şi deci al re-împroprierii propriei culturi este *autenticitatea*. "Autenticitatea atestă originalitatea, natura auto-generatoare a unei culturi"[153] şi ea serveşte ca bază pentru procesul "mobilizării vernaculare", cum îl numeşte Smith.

De la momentul în care *Herder* a formulat binecunoscuta sa teorie a "spiritului poporului" (*Volksgeist),* autenticitatea a devenit "testul" de veridicitate şi temeinicie a oricărei "pretenţii

[151] p. 65
[152] p. 66
[153] p.66

culturale şi deci politice". "A spune că o *etnie* n-are o cultură autentică, o etnoistorie autentică, înseamnă a nega pretenţiile ei la recunoaştere naţională"[154].

Autenticitatea este raportată la fiecare componentă a culturii etnice nu doar la etnoistoria ei. Dintre acestea, cel mai important element este limba, ca "un cod simbolic autentic întruchipând experienţele interioare unice ale unei etnii"[155].

Limba este, deci, un "domeniu simbolic vital" al "mobilizării vernaculare" şi al "autentificării". "Mobilizarea vernaculară" se "extinde apoi în alte domenii – artele muzicii, dansul, filmul, pictura, sculptura şi arhitectura, peisajele naţionale, monumentele istorice şi muzeele, şi până la construirea unui simbolism naţional şi a unei mitologii naţionale"[156]. Vom remarca, din nou, că toate aceste "domenii" ale "*mobilizării vernaculare*" au devenit *ţintele principale ale agresiunii culturale şi simbolice*, tocmai pentru a obţine efecte de *demobilizare* naţională, vernaculară. Simbolurile, mitologia naţională, originalitatea şi deci autenticitatea spiritului românesc au beneficiat în intervalul postbelic de *susţineri* dintre cele mai diverse, pe tărâmul metafizicii, prin filosofia lui C.Noica (şi nu doar cu "Sentimentul românesc al fiinţei", ori cu "Spiritul românesc în cumpătul vremii" dar chiar şi cu "Tratatul de ontologie" etc.), prin teoria lui Edgar Papu despre "ontologia stilurilor" şi despre "protocronismul românesc", o extraordinară formulă pentru a face demonstraţia originalităţii şi a autenticităţii culturii române şi a etnoistoriei românilor, prin ciclul romanului geopolitic al lui Paul Anghel, ori prin extraordinarul proiect de "istorie posibilă a literaturii române", care proiectează literatura naţională pe ecranul universal al creaţiei "modelelor temporale" ce dau cadrul şi direcţia lor de actualizare pentru întregi epoci istorice sau culturale. Dacă ar fi să aşezăm pe două coloane, *promotorii* şi *agresorii* culturii române s-ar obţine dezvăluiri surprinzătoare, ca cele de mai jos:

| **Promotori ai etnoistoriei** | **Agresori ai etnoistoriei** |
|---|---|
| *C. Noica – "Tratatul de ontologie",* "Sentimentul românesc al fiinţei"<br>*Edgar Papu – teoria protocronismului*<br>*Mircea Eliade – Teoria despre "teroarea istoriei"* şi despre capacitatea românilor de a o transfigura teroarea în triumf spiritual, ori ideea sa despre "creştinismul cosmic" sud-est european etc. ori despre balada | *„Teoria" despre aşa-zisa mitomanie şi mitificare a originilor* (a aşa-numitei absenţe a nucleului de adevăr a istoriografiei româneşti referitoare la originile românilor)<br>*Exponenţii curentului demitizant, antieroic* etc., care cer demitizarea istoriei etc.<br>*Mioriţa* înfăţişată ca un ecran al ratării şi un cadru cumulativ al |

[154] p.66
[155] p.66
[156] p.67

| | |
|---|---|
| Mioriţei ca liturghie cosmică<br>*Paul Anghel: romanul imersiunii epocilor culturale* şi a memoriei culturale, evocarea epocii moderne ca loc de uriaşă scufundare a memoriei colective<br>*Pr I.G.Coman, descoperitorul marelui zăcământ etnoistoric şi de memorie reprezentat de cultura strămână* din prima parte a mileniului I.<br>*Continuarea operei teologice a P. pr. D. Stăniloae*;<br>Triumful cultural al generaţiei Labiş;<br>Războiul ediţiilor, în frunte cu ediţia restituirii integrale a operei eminesciene (opera omnia) etc. | defecţiunii identitare, scrierile contra ei fiind cadrul unor pulsiuni polimorf – perverse, agresive contra simbolurilor etnoistorice<br>*Elaboraţiile patolirice cu accese antiromâneşti* (expri- mări profanatorii la adresa unor simboluri, infestarea cuvân- tului, macularea *etnonimului*, etc.)<br>*Cunoscuţi reprezentanţi ai curentului demitizant*, coborând contestarea autenticităţii etno- istoriei româneşti (şi deci a originalităţii) în manualul alternativ.<br>Reviste prin care se propagă teoria celor patru ratări istorice, ca trăsături definitorii pentru condiţia şi situaţia etniei românilor transilvăneni în Europa Centrală. |

Dacă la ilustrarea curentului “agresiunii” interne s-ar adăuga marile Dicţionare, Atlase, Enciclopedii, editate în mari metropole ale lumii, în care reapar accentele diminuării şi ale falsificării etnoistoriei românilor am avea tabloul întregit al acestor manifestări de mare scară menite a provoca *demobilizarea etnoistorică* (şi deci vernaculară) a românilor la acest sfârşit şi început de mileniu. O să prezentăm câteva fişe, în secţiunea consacrată Mitteleuropei, pentru ilustrarea acestui curent antiidentitar.

Pictori şi picturi naţionaliste precum David şi Delacroix, ori N. Grigorescu al românilor, Diego Rivera, Kallela, Surekov, sau filmele etnoistorice ale lui Eisenstein sau Kurosawa, opera lui Verdi, Wagner, Musorgsky, poemele simfonice ale lui Elgar, Dvorak, Ceaikovski, dar şi G. Enescu, Bartok, Janacek, Libelius, toate sunt ilustrări ale *mobilizării vernaculare* în serviciul etnoistoriei, menţionate ca atare de către Smith (cu excepţia exemplelor care-i privesc pe români ocolite din necunoaştere ori din lipsa interesului pentru etnoistoria acestui popor).

“Vernacularizarea simbolismului politic este cu deosebire important pentru a demonstra caracterul *iremplasabil* al culturii etnice într-o economie morală globală. Pentru naţionalităţi, anumite evenimente, anumiţi eroi şi anumite semne, sunt ridicate la rang de icoane naţionale”[157]. Celebrarea zilei Bastiliei în Franţa ori a zilei de 14 Iulie în SUA, iconizarea unor figuri sau a unor epoci (vârsta de aur a Atenei, sau epoca regatului lui David şi Solomon, etc.) sunt mijloace de “înălţare simbolică” şi de

[157] p. 67

mobilizare vernaculară. Din toate cele examinate până aici se deduc două lucruri. Mai întâi, că epoca modernă a recurs la celebrarea etnoistoriei, la versiuni eroizante ale istoriilor colective etc. ca mijloace pentru reconstrucţia consensului colectiv la scara unor comunităţi, ele însele reconstruite la dimensiuni foarte mari, mult lărgite. Pe de altă parte, consemnarea amplitudinii curentului dezeroizant, antimitizant, al marii agresiuni, care-şi face ţintă de atac din cultul strămoşilor, din mari figuri eponime ale întregii colectivităţi, ne avertizează că ne aflăm în faţa unui curent de extraordinare proporţii, comparabil poate doar cu prăbuşirea mitologiilor şi a cultelor antichităţii. Cine-şi mai aducea aminte în Evul Mediu de zeii sau de eroii antichităţii?. Pe de altă parte, este de sesizat că această uriaşă prăbuşire a fundaţiei lumii antice n-a dus la o lume globală, ci la o lume fragmentată în cadrul unei *umanităţi renovate* ca urmare a primirii lui Christos, deci a Evangheliei. Astăzi asistăm la o uriaşă prăbuşire de figuri şi de lucruri consacrate, de etno-culturi, la dislocări de falii ale cultului şi memoriei popoarelor ceea ce preschimbă umanitatea într-o necuprinsă întindere de ruini, de lucruri şi de lumi ruinate. Este o prăbuşire noologică de înspăimântătoare proporţii. Ea se petrece, însă, pe fondul unei insurecţii creştine de aceeaşi amploare, care prezintă particularitatea, cel puţin pentru zona sa răsăriteană, că nu înaintează în orizont prin desolidarizare axiologică de lumile locale, ci, dimpotrivă printr-o extrem de puternică solidarizare cu ele. Aşa s-a întâmplat şi la sfârşitul antichităţii, care a cunoscut preluarea unor figuri ale mitologiei şi culturii populare sub chipul şi sub numele sfinţilor creştini, ca Sf. Gheorghe, Sf. Dumitru etc. (există chiar o sfântă Demetra la greci). Această faţetă a lucrurilor est ignorată în toate teoriile preocupate azi de chestiunea naţională.

Recentele sanctificări, evident fondate ecleziologic şi teologic, în cadrul Bisericii româneşti, care-l mută pe Constantintin Brâncoveanu şi pe Ştefan cel Mare, din panteonul eroilor, în calendarul sfinţilor şi al martirilor şi mucenicilor creştini, este o ilustrare pentru modul în care Biserica înaintează spiritual în orizont. Ea nu se desolidarizează de etnoistorie ci, din contră, o reînalţă şi deci o salvează înnoită spiritual, încât ne putem aştepta la o întărire a cultului etnoistoriei nu la o slăbire a lui. Doar că de data aceasta Biserica va găsi puntea eclezială între ramuri etnice şi etnoreligioase, deci confesionale.

Dar să examinăm şi celelalte două faţete ale regenerării naţionale, examinate ca atare de către A. D. Smith: “politizarea culturii şi purificarea comunităţii”, pentru a încheia cu examinarea tezei smithiene despre fundamentul social al neo-naţionalismelor. Politzarea culturii ca proces de regenerare naţională implică reconsiderarea semnificaţiilor unor simboluri,

evenimente, eroi, monumente, pe faţa lor "seculară", social-politică. Astfel, Moise la evrei rămâne "profetul profeţilor", dar, pentru sionişti el devine un lider şi un reformator (*lawgiver*) (preia şi semnificaţia "eroului naţional", al "eliberatorului poporului" său)[158]. La fel "Mohamed, la arabi, este profetul lui Allah, dar, pentru naţionaliştii arabi, este şi fondatorul naţiunii islamice arabe şi expresia cea mai înaltă a geniului naţional arab"[159]. Curios este că Smith nu spune un cuvânt despre Dumnezeul înomenit, devenit, prin Lucrarea Cuvântului Său, recreator al popoarelor creştine şi deci fondator al naţiunilor creştine.

Epoci întregi pot fi şi ele politizate. "Nu doar trecutul, dar şi cultura folclorică poate îmbrăca un aspect politic"[160]. Instituţii şi obiceiuri ţărăneşti în diverse arii "au devenit modele pentru stilul de viaţă naţională şi pentru regenerarea naţională a unei clase urban-cosmopolite istovite" (effete)[161]. Acest tip de "populism etnic" (cultivarea obiceiurilor, tradiţiilor, sporturilor şi meşteşugurilor populare) a fost "atestat de acele mişcări de romantism politic care-au mobilizat elitele şi alte straturi începând cu startul secolului al XIX-lea. Pentru romantici, artele, literatura, arhitectura, meseriile, cântecele, dansurile, îmbrăcămintea, bucătăria, erau toate impregnate (imbued) cu un spirit creativ, de adâncă sensibilitate, al poporului, şi demonstrează geniul nativ al acestuia"[162]. Politizarea culturală, de fapt, face parte dintr-o *mişcare reacţionară* de uriaşe proporţii, care a cuprins toate popoarele europene în secolul al XIX-lea şi care încadrează formule de o largă diversitate de la stilul 1900 şi secession, la acel curent de "coborâre în popor" al narodnicilor ruşi, ori la cele două grupări, poporanistă şi sămănătoristă, în România sau la resuscitarea curentului sociologiei romantice de redescoperire a satului ilustrat la vârf în cadrul mişcării monografice a şcolii sociologice de la Bucureşti. Desigur că în acelaşi curent vom regăsi generaţia reconquistei culturale postbelice, numită şi generaţie Labiş, iar în cadrul mişcării de politizare a culturii vom regăsi şi marile şcoli etnografice, dar şi mişcări precum cele ale lui Carol al II-lea, ale legionarilor lui Codreanu, ale şcolilor ţărăneşti îmbrăţişate de PNŢ, şi până la marile festivaluri folclorizante şi hiperpolitizate ale lui Ceauşescu. Toate acestea reprezintă un termen în marea ecuaţie reacţionară a Europei întregi. În fond, o mişcare ca cea a naţional-bolşevismului Frontului pentru Eliberarea Europei a belgianului Thiriart face parte şi ea din marea mişcare reacţionară tot pe atât

[158] p.68
[159] p. 68
[160] p. 68
[161] p.68
[162] p. 68

pe cât face parte şi “noua dreaptă franceză” care se revendică de la o Europă de substrat indoeuropean precreştin, ca în opera unuia dintre reprezentaţii acestei orientări, A. de Benoit.

Politizarea culturii native (în genere a substratului, ca în mişcările bulgare tracizante, ori cele dacizante româneşti, etc. ) a mers mână în mână, adeseori, cu ceea ce Smith numeşte “purificarea comunităţii. Aceasta înseamnă să arunci toate trăsăturile culturale străine – cuvinte, obiceiuri, veşminte, hrană, stiluri artistice – şi să-ţi reîmpropriezi trăsăturile vernaculare pentru a dobândi o cultură indigenă reînnoită”[163]. Dar aceiaşi acţiune înseamnă “şi purificarea oamenilor ei înşişi, forjarea unui «om nou»”[164]. Imaginea coloniştilor veniţi pe pământuri virgine (la germani, unguri, etc.), scriitorii slavofili cu tendinţa de idealizare a “Rusiei pre-petrinice, nedespărţită în clase” etc., sunt expresii ale unei asemenea mişcări purificatoare. Smith consideră că această tendinţă a condus la un tip special de angoasă. “Dorinţa de a prezerva moştenirea culturală unică intactă a poporului a fost degrabă transformată într-o anxietate referitoare la ameninţarea destinului comunităţii, la un iminent declin naţional, de unde o ură fanatică a tot ceea ce este străin”[165].

Aici apare şi prima eroare majoră a lui Smith, care pierde din vedere sensul creştin al purificării, mai exact spus, sensul pe care-l capătă ideea de purificare la popoarele creştine comparativ cu aceiaşi idee la popoare şi culturi de tip pre- sau necreştin. “Omul nou” la popoarele creştine nu poate fi obţinut prin purificare etnică (rasială) ori ideologică (de clasă), ca la socialişti ori liberali. Purificarea este de esenţă eshatologică şi cere *interiorizare* şi *autoconcentrare* nu *exteriorizare* şi *expansiune, incluziune* şi *iubire,* nu *excluziune şi ură*, încât *omul nou creştin* este cu adevărat *om integral, universal*, care-a parcurs o adevărată renovaţie spirituală înlăuntrul unei trăiri eshatologice de mare intensitate.

La popoarele creştine, “dorinţa de a crea comunităţi morale omogene, demne de strămoşii eroici”, nu se împlineşte pur şi simplu “prin cultura politizată vernaculară cerută de purificarea cetăţeniei şi de excluderea (…) a tot ce este străin”[166]. Strategia creştină a purificării include ideea de *slujire*, *smerenia* şi deci *renunţarea la orgoliul etnic* şi este *inclusivistă* şi nu *exclusivistă,* cum o înfăţişează, în genere, Smith. *Ciudăţenia* este că Smith, care n-a prezentat un rând despre România, în vreme ce a citat Ungaria de zece ori, consacră o pagină întreagă României doar la acest tip de fenomen: “purificarea” prin eliminarea străinilor şi ilustrează această “predispoziţie” prin două exemple: Mişcarea

[163] p.69
[164] p.69
[165] p.69
[166] p.70

legionară şi “Vatra Românească”, pe care o aşează alături de *Pomyat* din Rusia (care înseamnă «memorie») prezentând-o ca pe o organizaţie ilustrativă pentru acţiunea de purificare radicală prin excluderea elementelor străine. În această acţiune, atât *Pomyat-ul* cât şi Vatra Românească, zice Smith, folosesc “metafore etno-religioase” – precum *Mama Rusia* (…) şi româneştile, vatră şi suflet (*hearth and home*) – pentru a aprinde în aderenţii lor idealul comunităţii purificate, contaminate de străini, în special de elementele evreieşti, cosmopolite[167].

A.D.Smith include România şi Rusia în acelaşi curent de gândire care-ar susţine, consideră sociologul englez, că “până ce [străinii, în frunte cu evreii] nu vor fi înlăturaţi, Rusia (sau România) nu-şi pot afirma destinul şi misiunea în calitate de comunitate slavo-ortodoxă aleasă”[168]. Sunt împărtăşite, iată, aceleaşi stereotipuri asupra ortodoxiei pe care le regăsim de la Huntington până la Hobsbawm, ceea ce arată că aceşti intelectuali, fie nu sunt creştini, fie sunt victimele unei “docte ignoranţe” într-o chestiune atât de complexă cum este aceea a ortodoxiei (a Bisericilor creştine răsăritene). În Răsărit, Biserica este *autocefală* şi diferenţele între creştinismul cosmic românesc şi celelalte două mari ramuri ale ortodoxiei, greacă şi rusească, de pidă, sunt notabile. Niciodată în Răsărit nu se va vorbi despre *un singur cap al Bisericii* ca la Roma, de vreme ce Bisericile sunt autocefale. În schimb termenii în care Smith prezintă aceleaşi mişcări în Vest sunt modificaţi. Aici “apelul la cultura vernaculară, politizarea culturii şi dorinţa de purificare” au îmbrăcat, consideră Smith, o "formă îndulcită" (milder form), aceea a “mişcării pentru autonomie etnică”, expresie a “dorinţei de reîntinerire a unor culturi şi comunităţi neglijate ca în Scoţia, Bretania, Ţara Bascilor, Catalonia etc.”. Totuşi, nici acestea nu sunt ocolite de culorile portretului purist. În toate cazurile enumerate, “deşi într-o măsură variabilă, s-a manifestat, zice Smith, aceiaşi preocupare pentru limbile care mor, frică pentru mixajul etnic şi cultural, anxietate cu privire la pierderea stilurilor de viaţă tradiţională şi *uneori* (s.n.), o dorinţă violentă de a mobiliza populaţia contra puterii etnice dominante, franceza, engleza, castiliana”[169]. Este evidentă diferenţa de limbaj, de accente în analizele focalizate pe cele două arii: Vestul şi Estul. *Mişcările din Vest* sunt prezentate ca fiind *recuperatoare*, cele din Est ca fiind *extremist-excluzioniste*, cele din Vest ca fiind *restauratoare,* cele din Est ca fiind *represive* cu străinii.

Somităţile Occidentului actual nu sesizează că imediat ce trec de fosta Cortină de fier premisele discursului lor se modifică,

[167] p.70
[168] p. 70
[169] p.71

preluând aceleaşi accente inchizitoriale ca şi cele de ieri, adresate de data aceea, însă, unui sistem politic, nu culturilor naţionale şi popoarelor.

Putem lua, pentru ilustrare, chiar scurta examinare pe care o face A. Smith Mişcării lui Codreanu şi, prin aceasta, naţionalismului românesc. "Începând ca o mişcare de populism naţionalist românesc contra valorilor urbane şi a capitalismului burghez, ea a predicat apărarea culturii native şi a provinciei româneşti contra degradărilor cosmopolitismului urban. Dar repede a degenerat într-un *proto*-fascism brutal, care a urmărit purificarea comunităţii româneşti printr-o cruciadă de rară violenţă contra evreilor şi a străinilor"[170].

Un cunoscător sumar al chestiunii sesizează două flagrante neadevăruri, care anulează validitatea ipotezei lui Smith, cum sunt acelea că această mişcare este ilustrarea "trecerii progresive" de la "naţionalismul românesc populist romantic" la "cruciada purificatoare contra străinilor şi a evreilor".

Primul neadevăr: această mişcare n-a "început" ca una de "populism naţionalist romantic contra valorilor urbane şi a capitalismului burghez", ci ca o mişcare declarată contra pătrunderii bolşevismului rusesc în mediul muncitoresc de la Iaşi. Prima acţiune la uzinele Nicolina de la Iaşi a fost declarat antibolşevică şi nicidecum antiurbană şi anticapitalistă.

Cu aceasta cade şi al doilea neadevăr, cum că ar fi fost o "mişcare proto-fascistă", (deci prima "*mişcare fascistă*" din Europa), tocmai pentru că în această primă fază ea a fost antibolşevizantă.

În fine, mişcarea n-a respins capitalismul, căci a iniţiat forme de comerţ legionar, ci caracterul "prădalnic" şi oligarhic al capitalismului, ceea ce schimbă radical termenii problemei. Rămâne, e adevărat, poziţia antievreiască, derivată din ipoteza, împărtăşită atunci de liderii de la vârf ai Mişcării, că evreii ar fi fost agenţii bolşevizării, ecuaţie, evident eronată, căci nu se poate face o asociere totală între un *atribut etnic* şi un *atribut social* (politic), nicicând şi nicăieri. A doua eroare a lui Smith este de a prezenta cazul românesc drept unul de ilustrare europeană a ipotezei sale cu privire la caracterul de mişcare constant purificatoare, antisemită şi xenofobă, al naţionalismului românesc. Aşa se face că din toată istoria naţionalismului românesc este decupată o *axă* care leagă Mişcarea legionară de "Vatra Românească", aceasta din urmă născută nu dintr-o continuitate cu Mişcarea Legionară, ci, din contră, în mediul de confruntări şi de confuzii ale anului 1990, ca o reacţie la primejdia transformării fenomenului proliferării politicilor etniciste din Ardeal şi a degenerării lor în procese secesioniste,

[170] p.70

aşa cum se prefigura în primăvara anului 1990 în cadrul frământărilor de la Tg. Mureş, unde, evident s-au manifestat şi "politicile secesioniste".

Într-un fel, "Vatra" a fost o organizaţie atipică, fiindcă ea a activat contra "purificării" nu pentru purificare, cum susţine Smith. În fond , unul dintre obiectivele Vetrei a fost oprirea purificării etnice a şcolilor din Ardeal, proces pe care-l declanşase Ministrul Învăţământului de atunci la cererea UDMR.

Din acest punct de vedere, Vatra s-a aflat la antipodul mişcării legionare, căci a respins politicile purificatoare maghiare în Ardeal şi n-a avut nici o trimitere la vreo aşa zisă chestiune evreiască (fiindcă aceasta nu exista) ori cosmopolită (nici aceasta nu exista în acei ani când Vatra s-a manifestat pe scena publică). În fine, dacă ar fi să caracterizăm naţionalismul românesc, ar trebui să ţinem seama de presiunea constantă a imperiilor în zonă, a dominaţiilor şi a ocupaţiilor succesive în spaţiul românesc peste care s-a suprapus, după tratatul de la Adrianopole, acea formă a "capitalismului periferial" bazat pe exploatarea fiscal-comercială a muncii tărăneşti, pe acţiuni speculative şi pe forme severe de oligarhism. Acesta este contextul naţionalismului politic românesc.

Restul ţine de trăsăturile generale ale tuturor mişcărilor naţionale care, în substrat, participă la tiparul etnic vertical sau demotic, nu la cel lateral sau aristocratic. Naţionalismul românesc, de la Tudor Vladimirescu şi până la C.A. Rosetti, a fost sistematic unul de substrat *demotic*, ceea ce explică tinta lui populistă, spiritualist-creştină şi înclinaţia spre rolul atribuit liderului carismatic.

Din acest punct de vedere ne întâlnim cu poziţia lui A.D. Smith, care respinge perspectiva modernistă asupra chestiunii, "argumentând, în schimb, că naţiunile moderne şi naţionalismul se originează în legăturile etnice pre-existente şi în mobilizarea lor politică, fiind modelate de această moştenire, viziune care inevitabil acordă un rol mai redus factorilor economici puri"[171].

Desigur nu trebuie ignorat rolul factorilor "modernităţii" – capitalism, urbanizare şi industrializare – dar prezumţia că "manifestarea conflictelor etnice" s-ar datora "factorilor predominant economici" este cel puţin "unilaterală", cum subliniază Smith însuşi. În plus, acolo unde apar fenomene ale "pieţei forţei de muncă etnic definită" (diviziuni ale forţei de muncă într-o arie dată conform unor linii ale categoriilor etnice, ori aplicarea de către muncitori chiar a unor politici etnice pentru a-şi îmbunătăţii salariile etc.) avem probe că, în substratul acestor fenomene, funcţionează "categorizarea şi identificarea etnică". Smith înclină spre ipoteza "independenţei variabilelor

[171] p.71

etnice în orice cadru social: [subliniind] importanţa miturilor originii comune, a amintirilor istorice şi a culturii comune, şi ataşamentul oamenilor faţă de pământul patriei" (attachements to land)[172].

Ipoteza lui Smith este că "factorii economici joacă un rol minor în geneza şi evoluţia (the course) neo-naţionalismelor etnice. În mod evident, aceşti factori acţionează, dacă asta se întâmplă, doar sub forma catalizatorilor. Tendinţele sau crizele economice contează adesea pentru sincronizarea (timing of) naţionalismelor etnice. Dar, cum a arătat Connor, naţionalismele etnice pot să apară în orice tip de cadru economic: avansat, întârziat, în declin ori în ascensiune, stagnant. Naţionalismele economice nu se corelează în genere cu trendurile economice"[173].

Trendurile economice intervin doar în procesul de formare a claselor sociale şi în raport cu "rolul claselor sociale". "Variabilele economice formează fundalul (background) formării acelor clase care au preluat de regulă conducerea mişcărilor etno-naţionaliste în ambele economii – capitaliste şi socialiste – în principal inteligenţia seculară, de la care aceste mişcări şi-au împrumutat energia"[174].

"Nevoile, preocupările şi aspiraţiile acestora au dictat obiectivele şi scopurile acestor mişcări"[175].

"Un asemenea strat a fost în fruntea (forefront) acestor mişcări atât în Vest cât şi în Est", ca în acele manifestări din anii ´60 - ´70, "contra statului naţional occidental centralizat (…) spre a fi urmate în anii 90 în Europa de răsărit şi în fosta URSS"[176]. Şi totuşi cele două capete ale balanţei naţionalismului european – cel occidental şi cel oriental – au cântărit sarcini şi deci presiuni relativ distincte: un imperiu în Est şi o economie mondială strictă în Vest.

Însă observaţia lui Smith că în ambele zone aceeaşi *inteligheţia tehnică* (un fel de tehnocraţie) a luptat contra centralismelor marilor state şi deci contra tendinţei acestora de a controla lumea şi spaţiul mondial (ori doar regional) al afacerilor este puternic validă. Această *reacţie* a tehnocraţilor, respectiv al burgheziilor fracţionare contra tendinţelor spre *neoimperiu* a marilor puteri a îmbrăcat forme diverse, e drept. În Quebec, de pildă, ca să luăm exemplul lui Smith, "profesiuni de toate tipurile – jurişti, doctori, jurnalişti, profesori, ingineri, farmacişti, tehnicieni etc. au acţionat prin ceea ce a ajuns să fie o «revoluţie liniştită» prin anii `60. Ei au smuls puterea în provincie de la liderii tradiţionali (…) şi au început să se agite pentru

[172] p. 73
[173] p.71 asupra chestiunii, vezi şi Connor, 1984, 1
[174] A. D. Smith, op. cit. p.73
[175] p.73
[176] p. 74

recunoşterea limbii franceze la paritate cu engleza. Întoarcerea la vernacular în viaţa modernă a fost acompaniată de o mişcare pentru ascensiunea francofonilor în poziţiile clasei mijlocii”[177]. Aşa s-a afirmat “Partidul Quebecois”. În Anglia s-a manifestat tot atunci mişcarea spre mai multă “autonomie, mai ales în Scoţia”, condusă tot de inteligenţia profesională (a profesiunilor şi deci a specialiştilor).

Partidul Naţional Scoţian susţinut predominant de profesionişti şi de micii întreprinzători a militat pentru independenţă, dar “votul pentru devoluţie” (autonomie, independenţă a regiunii) din 1979 a fost sub 40% încât “politica devoluţionistă şi autonomistă” n-a reuşit, deşi nu s-a stins. Welşii au reuşit mai puţin chiar, dar efortul intelectualilor adunaţi în “societatea pentru limba Welsh” a fost notabil, ca şi acţiunea Partidei Welşilor. În Catalonia, după căderea lui Franco, redeşteptarea culturii catalane şi a publicaţiilor de limbă catalană a fost puternică şi s-a corelat cu cereri de maximă autonomie. Politicile democratice au reuşit să conducă la o “acomodare democratică a nemulţumirilor etnice” (ethnic grievances). În viziunea lui Smith , procesele acestea au două laturi contradictorii. Pe de o parte, el consemnează faptul că “încorporarea etniilor periferiale” şi “puterea intervenţionistă a statului central al etniei hegemonice” au condus la crearea unui nou cerc al identităţii şi loialităţii politice

Astfel că bretonii, scoţienii, catalanii s-au autodefinit totodată francezi, spanioli şi englezi, după caz, în special în exterior şi în relaţiile cu străinii (“La nivel colectiv, statul naţional central a fost capabil să forjeze propria sa identitate politică naţională pe baza teritoriului, a dreptului şi cetăţeniei, a culturii politice, de regulă în decurs de secole – chiar dacă la început această manifestare a fost neintenţionată şi doar vag (dimly) percepută”[178].

Pe de altă parte, remarcă Smith, dezvoltarea instituţiilor politice au permis “contracararea alienării populaţiilor etnice periferiale şi a elitelor lor”[179].

Deşi nici un stat occidental politic n-a reuşit să rezolve “problemele sale etnice de substrat”, totuşi unele state au reuşit să micşoreze “nemulţumirile etnice, să forjeze un simbolism şi o mitologie politică inclusivistă şi să creeze un sistem de valori şi de amintiri politice comune pentru toate etniile constitutive. Ele au avut, totodată, bunăstarea şi puterea politică (adesea imperială şi colonială) spre a oferi înalte poziţii membrilor educaţi şi ambiţioşi

[177] p.74
[178] p. 76
[179] p. 76

ai *etniilor* periferiale. Exemple: corsicanii în Franţa şi Scoţienii în Imperiul britanic”[180].

## Intelectualii, religia şi miturile etnice

Inteligheţia seculară a jucat se pare un rol important în cadrul “neo-naţionalismelor etnice occidentale”, dar în “Europa de răsărit şi în fosta Uniune Sovietică a avut se pare un rol încă mai mare, crucial”**.** În această chestiune întâmpinăm mai multe ipoteze între care trei par cu totul relevante: ipoteza lui Hans Kohn, care leagă “caracterul autoritarist, mistic şi «organic» al naţionalismului estic” de “rolul unui mic strat de intelectuali pe fondul absenţei burgheziei”[181]. În sensul acesta, el distinge între *“naţionalismul civic”* occidental şi *“naţionalismul etnic”* răsăritean. A doua ipoteză este aceea a lui Smith însuşi, care consemnează că şi în Occident, intelecualii au avut un rol crucial în cadrul naţionalismelor francez, englez etc., care sunt “inimaginabile fără de rolul lui Rousseau, Michelet, Milton, Burke”[182]. În al doilea rând, “intelectualii de caracter organic”, ca cei din Est, au jucat un rol important în neonaţionalismul occidental. Exemple de acest tip sunt Hugh McDiarmid în Scoţia, Saunders Lewis în Wales, Yann Fouere în Bretagne (Bretonia), Frederico Krutwig în ţara Bascilor.

În Est, rolul acestui tip de intelectuali a fost încă mai mare (în primăvara de la Praga ori în revoluţia de catifea din 1989, în solidaritatea poloneză, în mişcarea *Sajudis* din Lituania, în mişcarea naţionalistă *Rukh* din Ucraina şi evident în cadrul naţionalismului tehnocratic antimoscovit şi prooccidental din România, care a început ca o mişcare de rezistenţă prin cultură – *rezistenţa culturală* – şi a continuat prin *tehnocraţia centrifugală* a anilor 70-80, de care se leagă politica de independenţă economică faţă de Moscova a României). În fosta URSS, toate naţionalismele care s-au manifestat au fost legate de rolul intelectualilor. Rolul “intelectualilor naţionalişti basarabeni” şi al bătăliei pentru limba română în Basarabia a fost crucial pentru aportul acestei provincii la *mişcarea policentrică* din Imperiul sovietic). Curiozitatea analizei lui Smith este că, din nou, nu spune un cuvânt despre contribuţia României epocii lui Ceauşescu la “prăbuşirea universalismului comunismului marxist, mai întâi într-un comunism naţional policentric şi apoi într-un naţionalism etnic, prin care intelectualii şi specialiştii s-au întors la moştenirea etnică şi la mitologiile etnice în speranţa realizării

[180] p.76
[181] p.77
[182] p.77

promisiunii mesianice a transformării revoluţionare a societăţii în cadrul propriilor comunităţi”[183].

În fine, poziţia lui Smith înclină spre ipoteza că răspunsul la variaţia relaţiilor inter-etnice şi la predispoziţia de a “invoca naţionalismul ca soluţie teritorială şi politică ultimă la relaţiile etnice într-o arie mixtă” depinde de “utilizarea populară şi intelectuală a componentelor simbolice fundamentale ale etnicităţii”. “O bogată pădure de simboluri, amintiri, mituri şi tradiţii în care epica bătăliilor, legendele înţelepţilor şi sfinţilor, baladele eroilor şi ale haiducilor, sunt transmise de la o generaţie la alta ca nişte tradiţii culturale vii ale poporului în sate şi în micile oraşe”[184]. “Rolul intelectualilor şi al profesioniştilor trebuie de aceea plasat în interiorul acestor cadre istorice mai durabile şi al acestor contexte culturale mai largi. Pivotul acestei analize nu poate fi dat nici de scopurile şi activităţile intelectualilor, profesioniştilor şi ale altor elite, nici de sentimentele maselor şi de amintirile populare, ci cel mai adesea de relaţiile complexe între cele două”[185].

La toate acestea se adaugă un fel de spiritualitate reactivă şi compensatorie care se naşte ca urmare a separării de “popor” a intelectualilor şi a altor categorii, sub presiunea raţionalismului profesional. Această separare conduce la “presiuni emoţionale şi culturale compensatorii legate de această înstrăinare, presiuni care pot fi soluţionate doar printr-un nou tip de identitate şi comunitate, unul bazat pe mobilizare vernaculară şi pe reîmproprierea istoriei autentice: cea a naţiunii moderne, a comunităţii politice autonome în care intelectualii şi profesionalii îşi pot utiliza competenţele şi instruirea, dar în serviciul poporului, al compatrioţilor lor etnici şi civici”[186].

Este fenomenul “întoarcerii” secularilor la religie, fenomen denumit “desecularizare” “întoarcerea musulmanilor seculari din Bosnia la Islam, creşterea mişcărilor islamice puternice în comunităţile islamice din Occident, conflictul între Islam şi Hinduism în subcontinentul Indian, întoarcerea la ortodoxie naţionalistă în Rusia, sunt toate legate de o intensificare a legăturilor etnice şi de un sens al alegerii etnice (…) într-o lume pe care comunităţile etnice o percep străină dacă nu chiar ostilă”[187]. La toate acestea se adaugă ambivalenţa valorilor modernităţii, care sunt, pe de o parte, respectate, pe de alta sunt percepute – prin raţionalismul extrem şi nestăpânit, - drept cauze ale prăbuşirii morale şi sociale.

[183] p.78
[184] p.80
[185] p.81
[186] p.81
[187] p.81

Acesta este “paradoxul modernizării”. “Răspândirea tiparelor *globale* ale comunicaţiilor şi politicii au contribuit la redeşteptarea legăturilor etnice ale multor comunităţi, prin întoarcere la religie, la mitologiile religioase (sic!), etc”[188]. Reacţia aceasta este generală căci nu apare doar ca o reacţie la “formele occidentale ale globalizării”, ci şi în cadrul lumii occidentale, în America, în Ţările nordice, în Japonia, dar şi în Israel, în Polonia, Irlanda, Mexic. Catolicism, Iudaism, Hinduism şi Islamism au cunoscut toate o resurgenţă şi sunt totodată legate strâns de “auto-afirmarea etnică şi de miturile alegerii etnice”[189]. Religiile, mitologiile, etc. acţionează ca nişte “garanţii ale salvării *etniilor* apăsate dar şi ca pârghii de reafirmare a stilurilor de viaţă şi a valorilor etnice”[190].

“Întoarcerea la religia şi miturile alegerii etnice împuternicesc elitele şi popoarele să relativizeze experienţa imediată prin tradiţii care continuă să promită salvarea şi imortalitatea dincolo de ordinea contingentă a existenţei”[191].

Concluzia lui Smith este că ceea ce se întâmplă în multe arii ale lumii ţine de o “dublă reîmpropriere” de esenţă spirituală: a) reîmproprierea “mesajului tradiţional al salvării individuale şi colective dincolo de lumea aceasta (the world of experience) şi b) reîmproprierea unui nou mesaj naţionalist al imortalităţii colective pentru cel ales prin şi pentru posteritate şi judecata ei”[192].

Consemnăm caracterul *eshatologic* al acestei stări de spirit care a *incendiat lumea*. Nevoia aceasta teribilă de *salvare* dincolo *de lumea aceasta* indică deja o stare de *spirit* care nu se mai poate salva de ameninţarea disperării, a deznădejdii decât *în cer*, adică într-o *altă lume*, una *garantată* de *lucrarea lui Dumnezeu*, de intervenţia Sa proniatoare şi mântuitoare ceea ce indică o conştiinţă obştească universală a *eşecului* acelor valori ale raţionalismului şi ale secularismului care întreţinuseră iluzia puterii de a crea prin ele şi exclusiv pe calea lor o lume mai bună, mai justă, mai dreaptă.

Întoarcerea la sensul religios al salvării este indicatorul cel mai răspicat al eşecului sensului secular, raţionalist şi deci imanentist al “salvării” omului în lumea de aici.

Pe de altă parte, faptul că acest *sentiment mondial* este însoţit de celălalt, al redescoperirii comunităţii etnice, arată că *omul* a revenit *la singura dimensiune colectivă* pe care el o recunoaşte ca *reală*, adevărată, toate celelalte forme de viaţă colectivă promise prin cosmopolitism, deconspirându-şi

[188] p.82
[189] p.2
[190] p.82
[191] p.83
[192] p.83

caracterul iluzoriu, de pure ficţiuni şi deci de false ghiduri morale. Acestea n-au imortalitate, s-au dovedit adică trecătoare, înşelătoare, simple închipuiri. Întoarcerea la comunitarismul naţional este indicatorul celui de-al doilea eşec al *promisiunii moderniste.*

"Naţionalismul este cel ce-a dat expresia politică celor două reimproprieri legând amintirile etnoistoriei şi ale vechilor mituri religioase ale alegerii de efortul pentru recunoaştere teritorială colectivă şi de autonomie politică a patriei istorice"[193].

## Teorii ale naţiunii şi naţionalismului

"*Falsitatea modernistă*" (the modernist fallacy) este titlul celui de-al doilea capitol al cărţii lui A.D.Smith, "Nations and Nationalism in a Global Era".

Referindu-se la concepţiile despre naţiune şi naţionalism, A.D Smith le clasifică în două mari *clase* (cu câteva subcategorii pentru fiecare): concepţiile (teoriile) moderniste (paralele cu "viziunea instrumentalistă asupra etniilor") şi concepţiile (teoriile) "perenialiste" (paralele cu viziunile "primordialiste" asupra etniei şi etnicităţii).

Pentru "modernişti, naţiunea şi naţionalismul sunt "modalităţi" proiectate în "mit" de a rezolva "tensiunile create de modernitate" (distanţarea spaţială şi temporală, dislocarea, desrădăcinarea, deztradiţionalizarea, alienarea, etc.). Teoriile moderniste asupra naţiunii şi naţionalismului percep aceste "formaţiuni", ca pe nişte "invenţii" sau "constructe" (...) ale modernităţii, un fel de «mit naţional» creat de "etnia dominantă", "inventarea unei mitologii naţionale mai cuprinzătoare de către elite pentru a susţine şi a nutri legimitatea statului"[194], ori pentru a arunca o punte peste "abisul" ivit între "stat şi societatea civilă" etc. Însă, aşa arată Smith, această reprezentare a naţiunii moderne este ea însăţi un mit. "Pe scurt, mitul naţiunii moderne trebuie să fie recunoscut drept ceea ce este: o interpretare (evaluare) semi-ideologică a naţiunii şi naţionalismului, una care se armonizează cu preconcepţiile şi nevoile moderne, în special cu cele ale *inteligenţei* mobile, universaliste, pentru care statul-naţiune este numai o staţie (staging-post) în ascensiunea umanităţii spre o cultură şi o societate globală [Această reeprezentare] este şi ea un mit, în sensul unei naraţiuni larg creditată şi dramatizată asupra unui trecut sacru care serveşte

[193] p.84
[194] p.38

nevoi actuale şi tot astfel este mitul naţionalismului; şi el ar trebui tratat cu precauţie similară”[195].

Dar să examinăm posibilele obiecţii de principiu faţă de poziţia modernistă. Sigur că înainte de a prezenta aceste obiecţii (sintetizate prin mijlocirea lucrării lui Smith) e necesar să înfăţişăm cele două poziţii: poziţia “modernistă” sau “invenţionistă” şi poziţia “perenialistă” sau “primordialistă” în chestiunea naţiunii sau naţionalismului.

## Poziţia teoriilor moderniste (“invenţioniste”)

“Pentru modernişti naţiunea şi naţionalismul trebuie tratate ca elemente intrinseci ale modernităţii, ca nişte componente inevitabile ale afirmării statului modern”[196].

Această poziţie, la rândul ei, acoperă două versiuni. În lumina unei dintre ele, naţiunile şi naţionalismul decurg direct din “afirmarea şi din natura statelor teritoriale şi profesionalizate moderne” tipice ariei occidentale în faza timpurie şi extinse apoi, prin “colonialism, şi în teritoriile anexate din America Latină, Africa, Asia. Transformarea statelor monarhice suverane după Revoluţia franceză, prin democratizarea de masă şi prin difuziunea idealului popular de suveranitate a ridicat naţiunea şi a transformat statele absolutiste în state naţionale”[197].

Cadrul extrem de referinţă al naţiunii este întocmit de “statele naţionale competitoare în sistemul interstatal global”[198].

În versiunea a doua, naţiunea şi naţionalismul au apărut ca o “punte peste abisul dintre stat şi societate civilă” ivit după Reformă, şi deci ca o “încercare de a rezolva problema generată de disocierea stat - societate prin apelul la ideea unei comunităţi culturale istorice” [199]Aşa s-a născut ideea herderiană a “culturii organice”. Apelul la solidaritate maschează conflictele de clasă şi dintre fracţiuni, tipic pentru societăţile moderne.

Nucleul Naţiunilor şi Naţionalismul pare a-şi trage rădăcinile din “natura reflexivă a statului, din monopolul său asupra puterilor administrative, colective de supraveghere, şi deopotrivă din exigenţele sistemului interstatal”[200].

Deztradiţionalizarea, dizlocările epocii moderne, alienarea etc. au provocat recursul la o “comunitate populară distinctă şi

---

[195] p.41
[196] p.36
[197] ibidem, p.36
[198] ibidem
[199] p.36.
[200] pp. 36-37

suverană". "Naţiunea a fost una dintre căile de soluţionare a acestor tensiuni dialectice create de modernitate"[201].

În fine, cea de-a doua poziţie este a teoriilor care derivă naţiunea şi naţionalismul din ceea ce consideră a fi "cerinţele unei organizaţii sociale industriale moderne şi din presiunile acesteia spre mobilitate şi alfabetizare"[202]. "Spre deosebire de societăţile premoderne cu diviziunea lor dintre elitele clericale şi cele aristocratice, pe de o parte , şi masa producătorilor agricoli, pe de alta, cu multiplele lor culturi locale, societatea industrială este societatea fluidă, orientată spre creştere"[203]. A apărut ideea şi idealul unei "*societăţi de masă*, egalitaristă şi fluidă".

Obiecţiile care se aduc "teoriilor moderniste" trimit la consemnarea faptului că "sentimentul naţional coboară în timp spre secolele XV-XVI, în statele Europei Occidentale. În Anglia secolului al XVI-lea ca şi în Ţările de jos ale aceleiaşi perioade poate fi consemnat un fel de "naţionalism al clasei mijlocii urbane" şi acesta "a ridicat «poporul» la o percepţie modernă, viziune care în curând fu întărită de mitul alegerii etnice (al "poporului ales") încurajat de doctrinele puritane"[204]. Există, va spune Seaton Watson "naţiuni continui, vechi" care contrastează cu "naţiunile de proiect" (nation of design), "create de şi în valul naţionalismului" (ibidem).

În fine, a doua obiecţie pe care Smith o aduce "teoriilor moderniste" se referă la distincţia dintre "construcţia statului", pe de o parte, şi afirmarea unei "identităţi culturale şi politice" la "populaţii cultural eterogene"[205]. "Inventarea unei mitologii naţionale mai largi de către elite pentru a oferi suport legitimităţii statului poate lăsa segmente semnificative de populaţie neintegrate sau înstrăinate" şi deci neafectate de acea mitologie[206]. Lucrul este vizibil în Africa şi Asia, unde "puterea asimilatoare a noilor state n-a putut preveni protestul etnic disruptiv, şi nici n-a reuşit să erodeze frontierele şi culturile etnice"[207]. În Europa, Filipine, Irac, Sri Lanca, Angola etc, s-a produs o "fuziune a etniilor într-o indentitate teritorială naţională", dar aceasta n-a absorbit "clivajele şi antagonismele etnice, care ameninţă însăşi existenţa statului"[208].

Ba încă, în unele cazuri, *fuziunea* a fost percepută ca "etnocid"[209]. Toate acestea ne opresc să acordăm "o pondere prea

[201] ibidem, p.37
[202] p.37
[203] p.37
[204] p.38
[205] p.38
[206] p. 38.
[207] p.39
[208] p.39
[209] p.39

mare puterii statului modern în explicaţiile pe care le dăm naţiunii şi naţionalismului”[210].

În fine, “instrumentalismul” toriilor moderniste nu poate explica “natura dinamică, explozivă şi adeseori iraţională a identităţii etno-naţionale şi a naţionalismului etnic într-o lume tot mai independentă. Milioane de oameni se sacrifică, îşi sacrifică chiar viaţa, pentru patrie («la patrie»), pentru Franţa, Italia, Izrael, Vietnam. Abordarea noastră instrumentalistă a etnicităţii (...) eşuează să explice de ce oamenii aleg etnicitatea ori naţionalismul ca vehicule ale afirmării mai curând decât regiunea şi clasa”[211].

“De ce milioane de oameni răspund drapelelor şi monumentelor, locurilor sacre naţionale, festivalurilor consacrate comemorărilor naţionale?”[212]. În fine, teoriile modernist-instrumentaliste se concentrează asupra “manipulării maselor de către elite mai de grabă decât asupra dinamicii mobilizării maselor ca atare, *per se*” (p.40). Aceste teorii folosesc metoda explicării “de sus în jos” (top down method) şi nu acordă atenţie cuvenită modului în care “grupurile şi straturile de jos pot fi şi au fost mobilizate în conformitate cu propriile lor tradiţii politice, cu amintirile, miturile, simbolurile şi cu formele lor vernaculare de exprimare”[213].

Aceleaşi teorii nu reţin faptul că revoluţiile modernităţii au fost mult mai profunde în unele arii şi sectoare decât în altele. “Etnicitatea şi religia au fost, în fapt, două sectoare care au rezistat asimilării la etajul universalist şi dominant secular al modernităţii”[214].

În România, de pildă, impulsul naţional a venit dinspre un atare “nucleu etnic” situat în Transilvania. Şcoala Ardeleană a fost prima expresie înălţată a acestui impuls şi după ea a venit revoluţia lui Tudor, la rândul ei precedată de marea insurecţie naţională a lui Horia, Cloşca şi Crişan din 1784. Nu întâmplător, Gheorghe Lazăr, unul dintre inspiratorii lui Tudor coboară din Ardeal, al doilea “consilier”, cum am spune azi, fiind bănăţeanul Eftimie Murgu, care l-a iniţiat pe Tudor cu ocazia adăstării acestuia la “Scaldele de la Mehadia”. Eftimie Murgu, dealtfel, va urca spre Bucovina, de unde va coborî la Iaşi unde va înfiinţa prima catedră de Metafizică din Ţările Române.

În toate se remarcă faptul că sentimentul naţional a funcţionat într-o fuziune energetistă cu o extraordinară “trăire religioasă”, ilustrată, bunăoară de experienţa corifeilor Şcolii Ardelene. Cum arată Smith, astăzi, în afara lumii Occidentale,

[210] p.39
[211] p.39
[212] p.39
[213] p.40
[214] p.41

“religiile tradiţionale şi fundamentaliste păstrează o puternică predominare la milioane de oameni. Aceasta este adevărat atât în subcontinentul indian cât şi în spaţiile islamice. Este, de asemenea semnificativ, că în multe arii caracterizate prin tradiţia unei etnii strategice centrale”, ca în Europa centrală şi de sud-est, naţiunile s-au afirmat contra acestor “etnii dominante”, pe suportul unui substrat cultural. Este cazul Greciei, României, Poloniei, dar şi al Tailandei, Vietnamului, Japoniei, Coreei etc.

## Statul şi globalizarea

Una dintre funcţiile esenţiale ale statului, care face din stat şi din naţiune o necesitate transistorică, este aceea de prezervare a memoriei colective, în genere, a ceea ce Llobera numeşte “etnopotenţial”, iar perenialiştii numesc “legături primordiale” şi A. Smith numeşte “protonaţiune” (first nation) sau, cu un termen pe care-l propunem pentru a desemna mai multe accepţiuni: *etnosubstrat*. De la funcţia de apărare şi conservare a “secretelor”, a “proprietăţii”, în primul rând a celei “intelectuale”, şi până la cea de apărare a memoriei colective şi a patrimoniului, regăsim unul şi acelaşi organ efector: statul. Statul naţional s-a dovedit a fi cea mai adecvată instituţie şi unicul instrument (aparat) capabil să îndeplinească la parametrii de mare eficacitate aceste funcţii. Este suficient, de pildă, să ne gândim la cele câteva sute de invenţii şi brevete ale lui H. Coandă, pe care marele savant le-a adus în ţară, iar fiica acestuia le-a donat statului român, toate de extraordinară valoare şi unele, cu siguranţă, complet necunoscute, pentru a înţelege cât de important este statul naţional.

“Incendierea” unor *case* de la Muzeul Satului din acele două arealuri, Transilvania şi Dobrogea, este probabil un accident. Când, însă, *întâmplările* care denotă un potenţial de agresivitate la adresa *memoriei culturale* a unui popor compun o serie, suntem nevoiţi să cercetăm seria ca atare şi să căutăm explicaţii legate de persistenţa unor fapte inseriabile. Unii teoriticieni au aşezat fenomenul sub specia “războaielor culturale” de agresare a fundamentelor spirituale ale societăţii. Or naţiunea şi naţionalismul sunt, cum bine remarcă A. D. Smith, “ forţe bazale atât în epocile premoderne cât şi în cea modernă, pe câtă vreme, modernizarea şi modernitatea sunt doar moduri prin care naţiunile s-au afirmat în lumea contemporană”[215]. Unii consideră chiar că modernitatea este doar o “parte a unei ordini naturale primordiale”.

[215] ibidem, p.5

"Membrii unei naţiuni date pot să fie aduşi la pragul de a-şi *uita* naţiunea şi istoria (de obicei glorioasă), dar natura va triumfa în cele din urmă şi naţiunea va renaşte"[216].

În fine, pentru alţi exponenţi ai aceleiaşi poziţii, "naţiunile îndeplinesc funcţii umane generale, furnizând *coeziune socială*, *ordine*, *căldură*, " etc. Indiferent de nuanţe, această a treia poziţie susţine că "naţiunea şi comunitatea etnică rămân *edificii* (building-block) ale oricărei ordini noi (…). Chiar dacă forma lor se schimbă, substanţa legăturilor etnice şi naţionale va persista dedesubt, oricâte transformări sociale şi politice ar interveni"[217].

Ideea lui Smith este că toate cele trei poziţii sunt eronate, prin unilateralitatea lor şi, în consecinţă propune a patra perspectivă: "mai degrabă decât să concepem naţiunile şi naţionalismele ca pe nişte *forme învechite, supravieţuiri ale unei ere anterioare,* sau ca pe nişte *produse inevitabile ale capitalismului târziu* (…) ori ca pe nişte *trăsături perene ale istoriei şi* societăţii omeneşti (…), am putea opta să le căutăm rădăcinile în contextele lor teritoriale şi etnice de substrat (underlying)" (…) şi să le "situăm în zona de intersecţie dintre legăturile culturale (*cultural ties*) şi comunităţile politice"[218].

În fine, adepţii globalizării şi ai "culturii globale" susţin că naţiunea şi naţionalismul sunt depăşite de globalizare.

"Abordarea centrată pe *cultura globală* (…) eşuează în a sesiza însemnătatea *naţionalismelor etnice proliferante* (…). Abordarea *modernistă* e lipsită de profunzime istorică, iar cea *perenialistă* (…) are putere explicativă redusă, deşi ea atrage atenţia asupra nevoii unui cadru istoric mai larg"[219].

Nucleul noii abordări propuse de Smith, ca alternativă la toate cele de până aici, porneşte de la ideea "*influenţei mentale a «straturilor» experienţei sociale şi istorice*" şi de la teza "derivării fenomenului naţional din simbolismul etnic şi teritorial şi din modurile de organizare"[220].

"Numai prin considerarea apelului continu la identitatea naţională şi a rădăcinii sale în simbolismul etnic premodern şi în modurile de organizare apare şansa de înţelegere a resurgenţei naţionalismului etnic într-o perioadă în care condiţiile obiective par să-l arate depăşit"[221].

Încercând o tipologie a naţionalismelor, Hobsbawm distinge pentru epoca modernă trei tipuri de naţionalism:

a) naţionalismul lingvistic şi etnic al celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea;

[216] ibidem
[217] p.5
[218] ibidem
[219] p.6
[220] p.6.
[221] p.7

b) naţionalismul secolului al XIX-lea afirmat în jurul statelor naţionale şi al economiilor industriale în secolul al XIX-lea şi prima parte al secolului al XX-lea;

c) naţionalismul afirmat în jurul mişcărilor anticoloniale, de eliberare naţională şi de emancipare, dinspre mijlocul secolului al XX-lea ("naţionalismul şi politicile etnice din ultima jumătate de secol").

"Naţionalismul <<construcţiei naţionale>> (national-building) şi cel al mişcărilor de eliberare naţională au fost «unificatoare şi au avut efecte de emancipare», pe când naţionalismele afirmate în ultima jumătate de secol sunt "esenţial negative sau mai degrabă disolutive. De aici insistenţa pe «etnitate» şi pe diferenţe lingvistice, fiecare sau ambele combinate cu religia"[222].

În esenţă judecata lui Hobsbawm e corectă în privinţa tipologiei nu şi în ce priveşte "înrudirile" pe care le găseşte "naţionalismului etno-lingvistic" al ultimei jumătăţi de secol cu ceea ce numeşte «micile mişcări ale naţionalităţii contra imperiilor Otoman şi Habsburgic»[223].

Să reţinem, aşadar, aceste trei tipuri de naţionalism:

a) naţionalismul "construcţiei naţionale";
b) naţionalismul emancipării coloniale;
c) naţionalismul "politicilor etnice şi lingvistice", negativ şi dizolvant (dicisive).

Acest ultim tip de naţionalism a fost alimentat şi de "recentele mişcări internaţionale de populaţii", ca în exemplele date de Hobsbawm: estonian (răspuns la emigrarea rusă), welsh şi quebecois, ca răspuns la emigrarea anglofonă.

Facem încă odată precizarea că metoda lui Hobsbawm este deficitară, căci saltul acesta necontrolat de la *exemplificările istorice* (pure exemple) *la judecăţile tipologice* (aserţiuni pur teoretice) este ca un salt în gol, fiindcă cale două *demersuri* nu se leagă între ele.

De pildă, una este reacţia quebecois contra imigranţilor anglofoni şi alta reacţia estoniană contra imigranţilor ruşi: aici se respinge un "ocupant", o "populaţie dominantă", nu pur şi simplu un "străin". Ruşii n-au venit în Estonia ca "grupări care caută de lucru", ci ca "populaţie de ocupaţie", ceea ce ţine de specificul unei "incorporări" în imperiu.

Tot sofistică este şi concluzia pe care o pune Hobsbawm pentru orice fel de naţionalism ("naţionalismul, prin definiţie, exclude, zice el, din orizontul lui (its purview) pe toţi cei ce nu

[222] A.D.Smith, op.cit. p.8
[223] ibidem, p.8-9

aparţin propriei «naţiuni», adică vasta majoritate a rasei umane”[224].

Această definiţie este sofistică, fiindcă naţionalismul este fie afirmativ (afirmare a identităţii), fie “categorizator”, cum ar zice Toffel, şi, în acest caz, trebuie ţinut seama de “sistemul său de referinţă”, care este de fiecare dată *altul* şi, în consecinţă, sensul naţionalismului se schimbă după cum variază “cadrele sale de referinţă”. De obicei, cadrele de referinţă includ “interacţiuni” bine delimitate spaţial şi geografic între membrii unei naţiuni şi membrii altor naţiuni sau grupări sociale, cu care se află în *contacte* foarte precis delimitate. În acest sens, nu este admisă nici o *extrapolare*. Ceea ce poţi spune despre contextul Quebecois nu poţi spune despre contextul estonian. Sunt sisteme de referinţă diferite. Într-un caz este reacţia contra unui grup de dominaţie, în celălalt este vorba despre o reacţie contra unui dezechilibru etnolingvistic în spatele căruia pulsează o tensiune social – economică.

Chiar în cuprinsul aceleiaşi societăţi sensul “naţionalismelor” se schimbă în funcţie de contextele interacţionale, care funcţionează ca “sisteme unice de referinţă”. Nimic nu poate fi generalizat, adică extrapolat. Sensul pe care-l are “naţionalismul lingvistic” al maghiarilor din Transilvania (care este diviziv) nu poate fi transferat asupra spaţiului dobrogean ori asupra celui din Banat, unde “relaţiile interetnice” au înţeles diferit şi eventualele presiuni (“naţionalisme”) ale *politicilor etnice* nu au în aceste arii efect diviziv. Naţionalismul etnolingvistic din R. Moldova (Basarabia), de pildă, are un sens când e vorba de românii moldoveni şi alt sens când e vorba de ruşii transnistrieni şi, iarăşi, altul când e vorba de găgăuzi. În vreme ce “naţionalismul etnolingvistic” al românilor basarabeni este unul de protecţie identitară contra noilor politici rusofone, în schimb “etno-naţionalismul” ruşilor transnistrieni este îndreptat contra “comunităţii etnice” a românilor din spaţiul transnistrian (şi, evident, contra Chişinăului). Tot astfel, naţionalismul lingvistic din Harghita-Covasna este unul care declară spaţiul respectiv, drept *teritoriu etnic*. Primejdia cea mai mare a acestor “naţionalisme lingvistice” este să rupă din *unitatea spaţiului naţional* “enclave”, “teritorii” pe care să le considere “spaţii ale etniei”, “teritorii etnice”, ceea ce duce, evident, la utilizarea “*politicilor etnice*” ca “politici secesioniste”. Prin urmare, criteriile după care putem judeca profilul “naţionalismelor” derivă din “modelele naţionale”, iar înlăuntrul unei naţiuni din “modelele interetnice” care predomină într-o zonă sau alta.

În fine, trebuie examinată cu atenţie concluzia lui Habsbawm că “reacţiile etnice” nu pot furniza “ un principiu alternativ la

[224] apud, op.cit, p.9

politicile de restructurare a lumii în secolul XX" (ibidem p. 10), lucru perfect adevărat.

Pe de altă parte, nu putem urma până la capăt ideea sa că "principiile unei asemenea *restructurări au puţine legături cu naţiunile sau cu naţionalismele"*[225]. Chiar dacă "naţiunile şi-au pierdut funcţiile economice de odinioară". În fapt, el însuşi recunoaşte că "statele mari" (large states) "vor continua să exercite importante funcţii economice" chiar înlăuntrul acestor "unităţi economice mai largi" create de "interdependenţa globală"[226].

În vederile acestea ale lui Habsbawm, care acordă atât de mult economicului, restructurarea globului este una *supranaţională* (iar naţiunile şi naţionalismele vor avea un rol subordonat acestui proces).

Cât de ciudat este, în acest context, ca Habsbawm să considere că Iugoslavia şi URSS au avut rolul pozitiv de a concentra şi deci de a restrânge "efectele dezastruoase ale naţionalismului înlăuntrul frontierelor lor"[227].

Acest "marxism reacţionar" al lui Habsbawm este o ciudăţenie. El respinge, ca şi Marx, *ideea naţională,* dar, spre deosebire de Marx, conferă *rol pozitiv* "statelor mari" de genul URSS, ori marilor "organizaţii supranaţionale". Este drept că el, spre deosebire de Marx, distinge un "naţionalism unificator" (în secolul al XIX-lea) şi unul negativ şi *diviziv* (dizolvant) în secolul XX. Tot "marxism reacţionar" spre "anarho-nihilism" este conţinut în ideea sa că *primul tip de naţionalism* este un "naţionalism democratic de masă" (izvorât din "idealurile de cetăţenie ale Revoluţiei franceze"), pe când al doilea naţionalism, cel dizolvant, este "un naţionalism îngust şi lingvistic", o reacţie a micilor naţionalităţi (a small-nátionalites reacton) la politicile depăşite ale imperiilor otoman, ţarist şi habsburgic, proprie, în principal, popoarelor periferiale din arii adesea întârziate"[228]. Habsbawm leagă "naţionalismul ligvistic" de suportul de masă al activităţilor "intelectualilor romantici" şi de "spaimele" şi "slăbiciunile" popoarelor (ale celor "slabe", fiindcă "naţiunile mari" n-au motive a se teme, evident, de procesele pe care tocmai le-au declanşat).

Ideea lui Habsbawm devine încă mai sofistică pe măsură ce se apropie de timpurile recente când conchide că "naţionalismul

---

[225] p. 10

[226] "în ciuda proeminenţei sale, naţionalismul azi este istoriceşte mai puţin important. El nu mai este, cum era, un *pogram politic global,* aşa cum trebuie să fi fost în secolul al XIX-lea şi în prima parte a secolului al XX-lea. El este cel mult un factor care complică, ori pur şi simplu, un *catalizator* al altor dezvoltări", apud op. cit., p. 10

[227] vezi nota lui Smith, la p. 162

[228] cf. cap I în Habsbawm, 1990, apud, op. cit., p. 11

democratic" a sfârşit prin a fi "înlocuit printr-o revărsare neaşteptată (by the spate) a naţionalismelor etnolingvistice mai recente" (p. 11).

Cât de ciudat este să susţii în acelaşi timp că "naţionalismele" nu mai au nici o *relevanţă istorică,* dar, pe de altă parte, că aceleaşi naţioalisme au *puterea să* le înlocuiască pe cele care au fost totuşi *axiale* (procese centrale), în toată epoca modernă.

O altă poziţie este aceea împărtăşită de Carr (1945), Kohn (1967), Smelser (1968), Deutsch (1966) şi Brenilly (1982), care disting între "nivelul cultural al naţiunii" şi "nivelul politic al statului"[229]. Este ceea ce Smith numeşte "depolitizarea naţiunii". Ce înseamnă lucrul acesta? Mai întâi, acest fenomen se referă la pierderea funcţiilor publice ce reveneau altădată naţiunii.

Numai statul, în această înţelegere, mai deţine relevanţă socială şi politică, întrucât "naţiunea-stat" nu mai conţine între frontierele sale nici o "piaţă teritorială, nici o cultură publică, de masă" (ibidem) . "Pierzând aceste funcţii publice, naţiunea se scufundă, coboară spre nivelul «etnicităţii», al «culturii», al «folclorului», adică într-un *ataşament romantic* faţă de trecut (...); ea pierde toate dimensiunile politice de altădată"[230].

O altă cale spre depolitizarea naţiunii "este demilitarizarea ei" (ibidem). O naţiune legată de vecinii puternici ori de "blocuri militare regionale" nu mai are "propria ei *politică externă* şi de apărare"[231].

În fine o a treia cale spre *depolitizarea naţiunii* este "normalizarea" ei şi "ritualizarea" naţionalismului (foruri şi conferinţe internaţionale, acorduri şi organizaţii multilaterale, etc.) ("Ghearele naţionalismului sunt astfel smulse")

Toate aceste căi care reorientează *naţiunea* de la *domeniul politic* spre *sfera culturii* denotă o "neînţelegere a naturii naţionalismului"[232]. "Ele presupun că naţionalismul cultural şi naţionalismul politic sunt forme nu doar separate ci şi fără nici o legătură între ele"[233]. O asemenea poziţie ignoră că "dezvoltarea oricărui naţionalism depinde de punerea regenerării culturale şi morale a unei comunităţi în relaţie strânsă, chiar în armonie, cu mobilizarea politică şi cu autodeterminarea membrilor săi"[234].

Teoria *depolitizării naţiunii* este sofistică şi într-un alt sens. Ea trece cu vederea *varietatea situaţiilor naţionale* pe care pretinde că le acoperă, dar pe care, în realitate, le ascunde. Fiindcă nu acelaşi înţeles îl are "depolitizarea naţiunii" în Punjab

[229] cf. Smith, p. 12
[230] ibidem, p. 12
[231] p. 12
[232] p. 13
[233] p.13
[234] ibidem

– India, în statele baltice, în Iugoslavia, în URSS, în Spania (Catalonia şi Ţara bască) ori în Canada (Quebec). Altfel spus, în statele multinaţionale are un *sens,* pe câtă vreme, în statele naţionale are alt sens. O *naţiune* din *imperiul sovietic* este bine să iasă pe *scena politică* pentru a-şi apăra şi a-şi afirma *identitatea,* pe câtă vreme pretenţia la *autonomie politică* a unei "minorităţi etnice" într-un *teritoriu* ca al României ar avea un cu totul alt sens, căci *politic* ea se poate realiza în şi prin statul naţional şi prin naţiunea din care face parte. Ea are tot atâta autonomie politică cât are şi majoritatea etnică, nici mai mult nici mai puţin, fiindcă *autonomia* se discută în termenii "libertăţii de manifestare a statului". Orice altă autonomie înseamnă limitarea *autonomiei de stat,* din interiorul acestuia (ceea ce este tot una cu *procesele de subminare* şi de *subversiune*).

În schimb, înlăuntrul statelor sunt îngăduite şi chiar necesare formele "naţionalismului cultural" ca "naţionalism de afirmare". Naţionalismele "politicilor etnice" se pot preschimba foarte uşor în "naţionalisme ale iredentei" (subversive), aşa încât statul nu poate să *împartă* cu nici o altă entitate funcţiile sale de *"reprezentare" colectivă* (de unic reprezentant al societăţii în raport cu *actele sale* din afara comunităţii naţionale). Prin urmare "politicile externe şi de apărare" trebuie să rămână atributul exclusiv al statului, care dacă le cogestionează cu orice altă entitate riscă să creeze cel puţin confuzii dacă nu forme de anarhie locală şi regională. "Naţionalismele etnice concurează între ele în *formarea statelor*, iar naţionalismele politice ale statelor naţionale şi naţionalismele comunităţilor etnice din cadrul acestor state coexistă greu sau se află în conflict, situaţie care s-a ivit de prin 1945 şi nu dă semne de rezolvare"[235].

Cât priveşte "demilitarizarea naţiunilor", aceasta, în ciuda reducerii cheltuielilor pentru înarmare din partea "marilor state", este controversată de proliferarea nucleară în ţări precum Kazahstan, Ucraina, Israel, India, Pakistan, Coreea de nord, etc.[236]

În plus, multe state şi-au reafirmat orientarea spre politicile externe şi de apărare, proprii (independente), tendinţă accentuată de "noile preocupări privind terorismul, epidemiile, drogurile, imigraţia de masă"[237].

Depolitizarea naţiunilor are o istorie care coboară (stretching back) la practicile Ligii Naţiunilor. "Eşecul său repetat" ne avertizează asupra erorii abordării evoluţioniste şi asupra tezei despre "forţele ireversibile ale globalizării".

[235] ibidem, p. 14
[236] ibidem
[237] ibidem, p. 15

Viziunea evoluţionistă susţine că din momentul în care "naţiunile mari" şi-au îndeplinit rolul de a "introduce celelalte procese în procesul civilizaţional" global, ele "vor ceda rolul lor" istoric unor "unităţi mai mari şi mai puternice" de tipul "comunităţilor sau asocierilor continentale sau regionale"[238].

Aceasta ridică, ne previne A. D. Smith, problema "noului imperialism", conform căruia "agenţii procesului istoric mondial sunt marile companii transnaţionale, noile blocuri de putere şi vastul sistem al comunicaţiilor de masă care încercuiesc globul întreg"[239]. Marile companii cu "uriaşul lor buget, cu armatele de personal calificat, cu investiţiile masive, cu tehnologiile avansate, cu vastele pieţe (far-flung markets)"[240] sunt nu doar "vehiculele" capitalismului avansat, dar şi factorii remodelării lumii, măcar pentru faptul că aceştia *induc* una dintre cele mai teribile transformări morfologice a structurii sociale moderne prin apariţia unei "clase transnaţionale de capitalişti" şi a "unei culturi şi ideologii globale a consumerismului de masă", cu "marile atracţii care propulsează tot mai multe populaţii şi ţări în sfera transnaţională"[241].

Smith insistă asupra "formaţiunilor mari", a marilor organizaţii internaţionale de tipul FMI şi al Băncii Mondiale, care "concurează inclusiv cu marile state naţionale". Teoriticianul britanic insistă şi asupra a ceea ce unii teoreticieni sugerează a fi "o nouă cultură globală cosmopolită", care trece "peste frontierele naţionale şi este în afara oricăror limite naţionale"[242]. Ca şi în cazul analizei naţionalismelor, Smith atrage atenţia asupra feţei ascunse a impactului sistemelor comunicării de masă (radio, TV, video, computere) care pot "încuraja grupurile sociale şi politice mai mici, comunităţile lingvistice, să creeze şi să susţină propriile lor reţele culturale dense, în opoziţie atât cu statele naţionale cât şi cu o cultură continentală mai largă sau cu una globală"[243]. Aceasta ar putea explica şi resurecţia "naţionalismelor etnice"[244].

Se pare că o "cultură" de tip global are precedente (chiar dacă ea le contestă) în "imperiile universale" (ale lui Hamurabi, Alexandru cel Mare, Justinian, Harun al Raşid, Gengis Han, Carol Quintul, Napoleon, Imperiul Britanic, etc.), care s-au proclamat şi ele purtătoare ale civilizaţiei, s-au socotit "civilizaţii sacre" ajungând la dominaţia lumii de atunci, şi exercitând-o prin "limba

---

[238] p. 16
[239] p. 16
[240] ibidem
[241] p. 17
[242] p. 17 vezi asupra criticii "imperialismului media" şi al "impactului global" al acesteia, Schlesinger - 1987
[243] p. 14
[244] ibidem

unei elite şi printr-o cultură «înaltă» fără frontiere, în ciuda faptului că populaţia trăia în orbite culturale mult mai mici fiind atinse doar intermitent de acele tradiţii”[245]. Aceste “imperii universale” au fost spulberate, invalidate şi coborâte de către “naţionalismul ofensiv, chiar dacă n-au fost abolite”. Cultura globală însă respinge atât naţionalismul diviziv cât şi orice formă de “imperialisme expansionare”.

Problema este, se întreabă Smith, dacă o *cultură globală* “poate evita imperialismul”. “Poate deveni ea cu adevărat cosmopolită? Nu este engleza, de pildă, tot mai mult “lingua franca” globală? N-au ajuns instituţiile europene (mai ales cele franceze şi britanice) şi *stilul american de viaţă* să definească ceea ce trece drept o *cultură internaţională, cultura Dallas, a muzicii pop şi a jeans-ilor, dar şi a tehnologiei computerelor,* a *democraţiei şi legii constituţionale, a justiţiei locale?*”[246].

Şi într-adevăr, cum subliniază Smith, chiar sub acele ideologii universaliste – capitalismul şi socialismul – descoperim contexte istorice particulare, blocuri de putere, formaţiuni statale, *“bazate pe hegemonia americană şi rusească”* [247].

“Putem noi scăpa de specificul unui nou imperialism, a unei noi Pax Americana, sau Japonica ori Europeana, sub învelişul (beneath the cloak) culturii globale”[248] care de fapt îşi datorează originile tot “prestigiului şi puterii unei mari metropole”, unui “centru metropolitan de putere şi de cultură”, ceea ce atestă “noile «*imperii culturale*»ale modernităţii”?[249]. Să examinăm, însă, trăsăturile acestei “culturi globale” şi să cercetăm *tiparele umane* pe care le generează (ori doar le susţine).

Vom reţine, mai întâi, trăsătura pe care o distinge A. D. Smith însuşi, pe care l-am urmat îndeaproape în toată prezentarea de până aici, şi care se referă la *“lipsa memoriei”.* Cultura globală este o “cultură fără memorie” (memory-less culture), spune el. (Vom stărui apoi asupra celorlalte trăsături: cultura globală este cultură *fără limite* şi deci *fără măsură interioară,* o cultură *nonpersonalistă* şi deci *fără suflet,* fără *tipare* (feminine ori masculine) *de gen,* în genere *fără tipare personaliste,* o cultură *artificială*, deci *fără legătură cu pământul* şi, ca atare, implicit antiţărănească, o cultură *fără specificare* şi, deci, *fără specific naţional*, etc).

Cultura globală este “fără legături spaţiale şi temporale”, o “*juxtapunere între globalism* şi *postmodernism*”, un “*eclectism cultural*” şi o “ambivalenţă ori o pastişă a unor particularităţi localizate îngemănate cu o tehnologie standardizată şi

[245] ibidem, p. 18
[246] ibidem
[247] p. 18
[248] p. 17
[249] p. 18

automatizată" ("este utilizarea pur hedonistă, uneori satirică, a diverselor stiluri tradiţionale, *imagini şi cuvinte scoase din culturi istorice mai vechi* în *domeniile literaturii, muzicii, artelor,* arhitecturii şi modei, *văzute din punctul de vedere* al *media*")[250]. Însăşi "naraţiunea naţiunii" şi conceptul de popor, "împartăşesc acest caracter hibrid, eclectic".

Această "naraţiune" este formată din "peticături" (petice şi bucăţi: shreds and petches) de "culturi istorice" fiind caracterizaţi printr-un «timp dublu» şi o *despicare între narativitatea autoritar istorică* şi *pedagogică a poporului* şi *narativitatea repetitivă, uzuală* a unei *semnificaţii care emerge în "viaţa cotidiană"*[251].

Efectul unei asemenea "culturi", care, cum vedem este o "paracultură", "cultura şi omul kitsch", cum au fost denumite, este hibridizarea identităţii naţionale. ("În acest scenariu, identitatea naţională devine hibridă şi ambivalentă: ea este o ansamblare de *povestiri* spuse de *toate tipurile de grupuri sociale şi de indivizi,* în special de către cei *marginalizaţi* şi de către outsider-i, imigrantul, ex-colonizatul, exilatul şi subalternul"[252]. Ce este, aşadar, o cultură globală? A.D.Smith o defineşte ca fiind "de *caracter tribal, compusă* dintr-un *număr de componente ambivalente, chiar hibride: o pastişă de motive şi stiluri tradiţionale locale, naţionale şi folclorice; un discurs modern, ştiinţific; o cultură a consumului de masă* constând din bunuri *de piaţă standardizată, imagini, practici şi sloganuri;* şi dintr-o *interdependenţă* a tuturor acestor elemente pe tot global, bazată pe *presiunea unificatoare a telecomunicaţiilor şi a sistemelor informatizate (computerizate)*"[253].

Dacă prin caracterul *ştiinţific, raţional şi tehnic* această cultură cosmopolit-hibridă participă la paradigma modernităţii, în schimb prin *"caracterul ambivalent şi nostalgic,* chiar dacă cinic şi artificial, prin *manipularea unor trecuturi hibridizate plurale,* cu tradiţiile lor folclorice, cu limbile şi culturile lor naţionale*"*, această cultură participă la paradigma *post-modernă.* (Cea care defineşte reacţiile post-moderne la modernitate).

Cultura globală este, altfel spus, cadrul unui dialog mereu reluat şi mereu eşuat cu ceea ce persistă în substratul modernităţii noastre, de unde *nostalgia, atracţia folclorului, a exoticului, ambivalenţa, etc.* În scenariul ei, noi citim eşecul omului acestuia postmodern de a ieşi *înnoit spiritual* din criza modernităţii în care l-a aruncat modernitatea. Părerea noastră este că *prima reacţie majoră la "trăsăturile universalităţii moderniste" s-a produs sub formă religioasă, în cadrul unei ample retrăiri a tensiunii eshatologice, care a prefigurat straturile unei*

[250] ibidem, p. 19
[251] ibidem, p.19-20
[252] p. 20
[253] ibidem, p. 20. vezi Bhabha, 1990, ch. 16

*“conştiinţe mondiale”, iar această amplă retrăire s-a desfăşurat pe întinderea lumii atlantice, de la Marea Nordului, din Carpaţii germanici şi până la ţărmul Pacificului în cadrul unei experienţe pe care omenirea a memorat-o ca fiind aceea a frontierei americane.* Noua lume, lumea noastră de azi, datorează mai mult decât ne putem imagina acelei “conştiinţe eshatologice” şi deci “mondialiste” a “pionierilor *frontirei americane*”, o conştiinţă care-şi are startul, cum am spus, în reacţia la o altă frontieră a vechii *lumi romane,* frontiera germanică şi, de data aceasta, nu s-a mai oprit la tărmul Atlanticului ca altădată frontiera romană, ci a trecut dincolo, preschimbând Atlanticul în “lacul interior al noii lumii” şi înaintând spre Pacific într-un curent, o succesiune de valuri noologice şi de populaţii, care au pus temelia lumii de azi. Ca să înţelegem, aşadar, cum s-a ajuns aici şi ca să “capturăm” înţelesurile crizei postmoderne şi drama spre tragedia absurdă a “globalismului” va trebui să cuprindem în analiză “*lumea pionierilor frontierei americane*” şi *marea lor experienţă spirituală*. De acolo începe noua lume la al cărei sfârşit interminabil se pare că suntem făcuţi martori în secolul ce tocmai a început. Dacă ar fi să punem o sintagmă la ceea ce s-a întâmplat cu lumea noastră caracterizând-o dinspre starea de azi spre cea de ieri am spune: “*Globalism* şi *eshatologie*” şi ne-am grăbi să adăugăm : globalizarea prin ochii credinţei, adică am recunoaşte că numai credinţa în Dumnezeu mai poate sluji drept instrument de cunoaştere a crizei şi zguduirilor pe care le acoperim azi prin cuvântul de globalizare. Mai înainte de a trece la marea experienţă spirituală care a modelat chipul lumii noastre (de azi) să stăruim încă asupra locului şi şanselor naţiunii şi naţionalismului în “era globalizării”, aşa cum ni le-a prezentat Anthony D. Smith. Vom continua, aşadar, prin a fixa încă alte câteva trăsături ale culturii globale urmându-l pe savantul britanic.

Trăsăturile culturii globale hibride sunt, în viziunea lui Smith, trei: “ea este *universală,* este *tehnică,* şi este *atemporală*” (timeless). Nici cele mai întinse imperii – chinez, roman, budist, islamic – n-ar putea să înfăţişeze o universalitate ca aceea a actualei culturi globale.

În epoca lor existau alte imperii şi culturi, la *limesurile* lor şi, în plus, ele erau legate de anumite “locuri şi perioade” şi susţinute de “armate cuceritoare” (îşi trădau “locul de naştere” şi sediul autorităţii). “Cultura globală” însă (chiar dacă “este mai avansată în Europa ori în America”) “nu poate fi uşor înrădăcinată în timp şi spaţiu”. “Ea devine cu adevărat planetară”[254].

[254] p.21

În al doilea rând "caracterul ei cosmopolit reflectă *baza tehnică uniformă*"[255], cu "*multiplele sale sisteme de comunicaţii* care creează reţele sociale, exprimate ele însele printr-un *discurs standardizat, identic, tehnic* şi adesea cantitativ. Aceasta explică de ce *inteligenţa tehnică a devenit aşa de crucială* în *modernitatea târzie* şi de ce aceasta îi înlocuieşte pe *intelectualii umanişti* şi *naţionalişti*"[256].

În al treilea rând, această cultură *n-are timp*, "n-are *background istoric,* n-are *ritm* (de dezvoltare), n-are *sensul timpului* şi al secvenţialului". Acontextuală şi atemporală, ea poate "răscoli (quarry for) trecutul pentru a-l folosi cinic sau ilustrativ", cu un "capriciu eclectic", dar "ea refuza să se localizeze pe sine în istorie"[257].

*Universalitatea ei*, în sensul *omniprezenţei* sale, este *neîndoielnică. "Cultura americană de masă, limba engleză, cultura pop, mass media vizuală, tehnologia* computerizată a informaticii*"* sunt evident trăsăturile acestei "culturi globale". Aceste tendinţe se vor menţine o vreme.

Problema acestei culturi, până la urmă, e totala ei *inutilitate.* La ce serveşte ea? "Ce aduce ea?" Pot marile ansambluri de bărbaţi şi femei "să trăiască *prin* această cultură şi *cu* ea?" Conduc tradiţiile ei lăuntrice spre "o nouă cultură, un *nou stil de viaţă,* care să fie totodată un *mod de viaţă,* unul care poate aduce (inspire) confortul, liniştea fiinţelor umane pentru *pierderi,* pentru *tristeţi* şi pentru *moarte?* Ce amintiri, ce mituri şi simboluri, valori şi identităţi, poate oferi o atare cultură *globală?*"[258].

Această cultură globală care poate atât de mult şi atât de multe, care-a răscolit totul, mai mult prin desfigurare, pare, într-adevăr, total inutilă. Ce să faci cu toate aceste sisteme de comunicare globală, cu aceste sisteme computerizate, cu toate aceste mass-media vizuale, dacă nimic din ce vehiculează ele şi din modul pe care-l imprimă ele vieţii noastre cotidiene, nu pare să conţină o umbră de răspuns măcar spaimelor noastre, angoaselor flotante, tristeţilor, nostalgiilor care ne traversează, pierderilor şi morţii?

"Spre deosebire de această cultură demitologizată, ambivalentă, cosmopolită de acum şi de aici, *culturile trecutului* erau formate pe temelia *miturilor arhetipale* şi a *simbolurilor, a valorilor şi a amintirilor spuse, respuse şi reactualizate* (re-enacted) de *generaţiile succesive* ale fiecărei comunităţi culturale. Spre deosebire de această cultură viitoare, globală, neutră axiologic şi fără tradiţii, multe *culturi particulare* ale

[255] p. 21
[256] p.21
[257] p. 21
[258] p. 22

trecutului şi ale prezentului au căutat întotdeauna să **prezerve** ceea ce Max Weber a numit "valorile de neînlocuit ale culturii", simbolurile, riturile, idealurile şi tradiţiile celor ce le-au forjat şi le-au împărtăşit"[259].

Şi, în fine, "spre deosebire de cultura globală *fără memorie, istoric superficială* (historically shalow), bazată pe un discurs **actant** (preformative discourse) propriu practicilor vieţii cotidiene, culturile trecutului erau clădite în jurul *amintirilor împărtăşite,* al *tradiţiilor, simbolurilor şi miturilor generaţiilor succesive* ale unităţilor culturale sau politice populaţionale, de clasă, regiune, de cetate, de etuie şi de comunitate religioasă, pe care ţinteau să le cristalizeze şi să le exprime"[260].

Faţă de toate aceste aspecte, A. D. Smith se întreabă retoric, evident dacă putem să ne imaginăm că am fi capabili să "scăpăm de trecutul nostru viu cu toate credinţele şi postulatele sale" pentru a *trece* "purificaţi" în actul de a "construi o cutură globală fără timp, fără localizare, tehnică şi universală". Rămâne în afară de îndoială, conchide Smith, că toate culturile sunt "istoriceşte specifice şi tot astfel imagistica lor".

"Imagistica împachetată a culturii globale vizionare este fie trivială şi superficială, o chestiune de publicitate de masă şi comercială, fie este înrădăcinată în culturile existente, extrăgând de la ele întregul sens şi întreaga putere pe care o poate dobândi. Culturile acestea ale trecutului şi ale prezentului exprimă experienţele grupurilor sociale particulare ce apar chiar sub suprafaţa *civilizaţiei derivative, hibride, comerciale de masă. Pentru un timp vom fi în stare să «inventăm tradiţii» şi să manufacturăm mituri. Dar dacă se pune problema să perpetuăm miturile şi tradiţiile,* atunci ele trebuie să aibă *rezonanţe la un mare număr de oameni peste mai multe generaţii şi aceasta înseamnă că ele trebuie să aparţină unei experienţe şi unei memorii colective* proprii unor grupurii sociale particulare. Întrucât *noile tradiţii* trebuie să fie *cultural specifice:* ele trebuie să fie în stare *să atragă* (to appeal) şi să *mobilizeze membrii grupurilor particulare,* excuzând prin implicaţii, outsider-ii, ca să se poată menţine *dincolo de generaţia fondatorilor"*[261].

Concluzia lui Smith este că *procesul istoric mondial păstrează cele două feţe concomitente: impulsuri spre un imperialism cultural, spre un cosmopolitanism comercial de masă,* pe de o parte, *resurecţia constantă a orientării spre autonomie naţională,* pe de altă parte. *"Pretenţiile unei elite cosmopolite şi ale unui imperialism cultural de elită"* sunt *"contextualizate de tradiţiile şi percepţiile comunităţii receptoare",* în acelaşi curent

[259] p. 22-23
[260] p. 22
[261] ibidem, p. 24. Asupra conceptului de *"tradiţii inventate",* vezi Hebsbawm şi Ranger - 1983; Schlesinger - 1987.

cu *încercarea "generaţiilor succesive ale inteligenţiei indigene de a acomoda pentru ele respectivele cerinţe ale occidentalizării şi ale culturii autohtone.* În acest război cultural cronic, conceptul de naţiune joacă un rol crucial"[262].

Analiza lui Habsbwam asupra naţiunii şi naţionalismului pare a fi marcată de două reducţionisme: istoric (raportează alte experienţe naţionaliste la cele clasice din secolul al XIX-lea) şi cel economic (ideea că diferite niveluri culturale trebuie să se conformeze anumitor stadii ale dezvoltării economice). În această interpretare, naţiunile se clasifică în cele ce se arată conform acestui criteriu economic şi politic (ceea ce le conferă un rol în dezvoltarea puterii politice şi în diviziunea internaţională a muncii) şi cele care au eşuat să se adecveze acestui "criteriu al viabilităţii politice şi economice" (desemnând o naţiune care poate găzdui o economie capitalistă modernă, "întrucât posedă o scară demografică şi teritorială acoperitoare viabilităţii economice şi independenţei politice", sau, eventual, calificării profesionale necesare noilor producţii manufacturate, etc.).

Faţă de această viziune a unei economii care îngăduie un "proletariat necalificat" în "marea industrie", tipul actual al "capitalismului avansat" are o "muncă de înaltă calificare, şi o tehnologie informatizată sofisticată, încurajând tendinţa inversă spre diversificare, specializare flexibilă, reţele interdependente. În consecinţă procesul economic nu se opune "în calea unor comunităţi culturale mai mici" care-şi caută autonomie sau independenţă (odată atinsă).

Portugalia, Norvegia, Elveţia, Singapore, Taiwan, etc. sunt câteva dintre *statele naţionale mici,* chiar dacă "unele sunt dependente de sistemul mai larg al capitalismului avansat"[263].

A apărut inclusiv o tendinţă spre independenţă a unor arii mai mici dar mai înstărite ca Quebec, Catalania, Cehia, Slovenia, Croaţia, etc.

"Ceea ce ne-a învăţat secolul al XX-lea este că trebuie să rezistăm argumentelor care sugerează că nivelul cultural ar trebui să fie conform cu anumite stadii sau tipuri de structuri economice şi politice şi că tendinţa economică şi politică globală ar induce (după un decalaj) schimbări corespunzătoare în organizarea şi tipul unităţii culturale". "Schimbările culturale nu le urmează pe cele economice sau politice. Ele aparţin unor domenii felurite cu propriile lor procese şi tendinţe"[264].

[262] A. D. Smith, op. cit. p. 25
[263] p. 26
[264] p. 27

## Criza Statului naţional

A. Smith îşi propune să examineze poziţia celor ce susţin că "statele-naţiuni contemporane ar suferi o eroziune, dacă nu chiar o dezintegrare, întrucât caracterul lor plural sau polietnic este subminat de procesele expansiunii statului, de modernizare şi de problemele pe care aceasta le-a generat"[265]. Pentru a răspunde acestei idei, A. Smith examinează mai târziu *noţiunile* şi căile istorice prin care s-a ajuns la realităţile pe care aceste noţiuni le desemnează. (în cazul acesta, statul naţiune). Punctul de pornire în această examinare este distincţia între "stat-naţiune" şi "stat naţional". Statul naţiune acoperă acea situaţie în care "o singură populaţie culturală şi etnică locuieşte între marginile unui stat şi în care deci marginile teritoriale ale statului sunt **coextensive** cu marginile acestei populaţii etnice şi culturale"[266]. Toate celelalte sunt "state naţionale" şi sunt formate zice el, prin "încorporare birocratică", prin "educaţie publică de masă" etc. iniţiate de o etnie laterală (dominantă) asupra "etniilor" periferiale şi asupra teritoriilor colaterale.

A. D. Smith distinge între "state-naţiuni" şi "state naţionale". "Putem vorbi despre state naţiuni numai dacă şi numai când o singură populaţie culturală şi etnică locuieşte între marginile statului, încât marginile statului sunt coextensive cu marginile populaţiei etnic şi cultural delimitate"[267].

Celelalte state pot fi denumite "state naţionale". Utilizarea acestui criteriu permite a invoca suprapunerea cartografică a "hărţii etnice" cu "harta politică", aşa cum procedează în analizele sale Sabie Manuilă. Atunci când cele două hărţi se suprapun putem vorbi despre state-naţiuni.

Sigur că este o chestiune de *grad* sau de proporţionalitate fiindcă trebuie să admitem că în orice *stat* există o prezenţă etnică diferită de etnia majoritară. Din care prag putem, aşadar, vorbi despre întrunirea criteriului? De la sub 10%, de la sub 50% etc. Aşa se face că Smith ajunge la concluzia că mai puţin de 10% dintre naţiunile lumii sunt "state naţionale". Unele ca Polonia "au ajuns să aproximeze acest model". "Majoritatea statelor, însă, sunt *"polietnice"*, unele dintre ele având "minorităţi etnice ssemnificative", altele fiind "divizate în două sau mai multe etnii majore precum Burma, Indonezia, Malaezia, Belgia, Kenia, Nigeria, Canada şi Marea Britanie"[268].

Problema este cum s-a ajuns la această stare de lucruri?

Smith consideră că această configuraţie este urmarea celor "două rute principale de formare a naţiunilor".

---

[265] p. 85
[266] p. 86
[267] p. 86
[268] p.86

Prima cale se referă la "mobilizarea vernaculară". A doua cale se referă la "procesul încorporării birocratice". Aceasta a început de la o situaţie bazală constituită din "etnii *laterale* – extensive, cu margini neregulate (ragged in bounderies), şi limitate la straturile superioare. În majoritatea cazurilor, o aristocraţie condusă de un rege sau un principe şi de curtea sau personalul acestuia şi susţinută de un cler, domină asupra uneia sau mai multor comunităţi etnice sau regionale care furnizau munca şi serviciile necesare menţinerii stilului de viaţă al acelei aristocraţii. Acesta a fost modelul în cea mai mare parte a Europei"[269]. Modelul este identificat de Smith în estul Europei într-unul şi acelaşi proces de consolidare a marilor imperii – Habsburgic, al Romanovilor şi Otoman. Sigur că poziţia aceasta este bizară, căci nu se mai înţelege faptul simplu şi atestat de istoria Europei de răsărit şi anume că în această parte a Europei afirmarea naţiunilor moderne şi deci apariţia "statelor naţionale" au fost concomitente şi de fapt condiţionate de *destrămarea imperiilor,* încât a susţine că aceste imperii ar fi tot una cu constituirea statelor polietnice ca "state naţionale" revine la a susţine legitimitatea imperiilor. Al doilea lucru, pe care Smith îl pierde din vedere este o distincţie esenţială dintre statele etnocratice (de tipul imperiilor, în genere, state ale etniilor laterale) şi statele naţionale, care, în genere s-au constituit cu pornire de la tiparul demotic, al unei *etnii* ce cuprinde toate *straturile* unei populaţi, nu doar pe cele "superioare". Smith nu ţine seama de cele două configuraţii majore în ceea ce priveşte raportul dintre *populaţiile mari*, etnic şi cultural delimitate şi anume *tiparul stratificării etnice* şi tiparul *incluziunii etnice* comparabil, evident, însă numai cu o *stratificare socială*. Ori de câte ori o stratificare socială se transformă în stratificare etnică este ameninţat statul naţional şi formula modernă, a naţionalităţii. Pe de altă parte, e bine să observăm că procesul *aşezării ordinii* într-o epocă dată implică reluarea aceloraşi chestiuni şi anume a *refacerii hărţii naţionale* ca o hartă unitară şi unificatoare în raport cu hărţi care se autoinstituie după *criterii* variate: limba, etniile, religia, economic, administraţia, şcoala etc. Într-un spaţiu trebuie armonizate harta etnică, cea politică, cea lingvistică, cea economică, cea şcolară şi trebuie ţinut seama că unele dintre hărţile acestea au un *potenţial incluzionist* foarte mare, altele, din contră, au un *potenţial secesionist* notabil şi alarmant. În spaţiul românesc, de pildă, harta religioasă a avut un potenţial inclusiv foarte mare, de vreme ce 85% dintre cei ce locuiesc în acest spaţiu sunt creştini ortodoxi, restul sunt creştini de alte confesiuni, dar creştini. Încât, harta religioasă a României se află într-o tensiune generatoare de "ciocniri" de diverse tipuri cu harta geopolitică a lui Huntinghton.

[269] p. 86-87

Secolele al XIX-lea şi al XX-lea au fost secole de enormă creştere a puterii şi pătrunderii "statului ştiinţific" în sferele vieţii sociale ca "o componentă majoră a procesului de modernizare"[270]. Aceasta înseamnă utilizarea *ştiinţei şi tehnologiei* de către statul birocratic în sporirea eficienţei statului atât în "afacerile interne cât şi în cele externe". În ultima perioadă, funcţia de control economic al statului este puternic afectată de "marile companii transnaţionale care domină globul…". Pe de altă parte, "preponderenţa sa militară a fost limitată de dominaţia nucleară a superputerilor şi de internaţionalizarea structurii de comandă şi a tehnologiei militare". În schimb, "puterea sa socială şi culturală (…) s-a întărit, în ciuda transformărilor care-au decurs din tehnologia informatică şi din sistemele globale de comunicare de masă"[271].

Fenomenul poate fi ilustrat în trei sfere: educaţia publică, mass media şi politica socială. "Educaţia publică este socotită de unii teoreticieni a fi elementul central al culturii înalte şi al omogenizării naţiunii"[272].

"Mai toate guvernele au socotit stabilirea, finanţarea şi dirijarea unui sistem public de educaţie – coercitiv, standardizat, ierarhic, academic gestionat şi furnizor de diplome – drept prima lor datorie"[273].

Acesta a fost "ţelul Franţei după înfrângerea în războiul franco-prusac din 1870…A fost stabilit un sistem de educaţie publică de masă şi standardizat ca un instrument – cheie pentru unificarea şi crearea «omului francez» (frenchman), capabil să riposteze Prusiei şi să recucerească Alsacia şi Lorena pierdute după înfrângerea suferită. În acest scop, noile practici de pregătire fizică, noile idealuri de frumuseţe atletică grecească, au fost adoptate, înlocuind vechiul dispreţ intelectualist şi catolic la adresa corpului şi a activităţii fizice. Conducătorii Republicii au folosit de asemenea învăţarea unei istorii standard prin mijlocirea manualelor *Lavisse* pe diferite trepte şcolare pentru a inculca un sentiment împărtăşit al măreţiei trecutului Franţei, al eroilor şi al virtuţiilor sale, al locului său preeminent între celelalte naţiuni"[274].

În acest sens, Richelieu şi Ludovic al XIV-lea au fost situaţi pe poziţii înalte, tocmai datorită rolului lor în procesele integrării şi centralizării Franţei. Grandoarea Franţei este recompusă în timp sub expresia unei serii glorioase care coboară până la Clovis. La fel a procedat Japonia după restaurarea din epoca Meiji a împăratului în 1868. Ţinta a fost competiţia cu statele

[270] p. 90
[271] p. 90
[272] p. 91
[273] p. 91
[274] p. 91

occidentale moderne. La fel au procedat statele islamice, unde, în plus, a fost invocată dimensiunea religioasă pentru a defini ţelurile naţionaliste.

Mass-media a fost al doilea instrument cu rol cheie în sprijinirea puterii statului şi în sporirea capacităţii sale de penetrare a conştiinţei sociale... "Daniel Lerner şi colaboratorii săi au dovedit prin anii `50 că folosirea de către stat a radio-televiziunii a avut un impact puternic asupra claselor mijlocii"[275]. Chiar în Occident există un "mare grad de reglementare etatistă în domeniul radio şi, într-o măsură mai mică, în cel al televiziunii"[276].

În fine, a sporit intervenţia statului în controlul politicilor sociale şi culturale, chestiune atestată, bunăoară, de politicile de maghiarizare, în Transilvania, de rusificare în Basarabia, etc.

În secolul al XX-lea, politicile naţionaliste ale statului au devenit mai sofisticate. În Mexic, de pildă, regimurile post revoluţionare de după 1920 au iniţiat o politică culturală bazată pe ideea «fuziunii raselor» şi a „unirii diferitelor moşteniri culturale sub egida statului mexican". „Utilizând descoperirile arheologice ale perioadei lui Teotihuacan, cercetările unor antropologi ca Manuel Gamio şi talente ca cele ale pictorilor Siqueiros şi Diego Rivera, statul a prezentat poporului o panoramă a culturilor succesive prin care mitul modern al fuziunii raselor, al *metisajului* (metizaje), putea fi trasat în urmă spre epoca precolumbiană şi astfel genealogia statului naţional modern putea fi înrădăcinat într-un trecut mexican milenar. Statul naţional modern putea fi prezentat ca moştenitor legitim şi ca sinteză a diverselor culturi succesive – indiene şi hispanice – care compuneau aria culturală şi moştenirea Mexicului"[277].

În secolul al XX-lea, cinematograful a fost un mijloc puternic în exercitarea aceluiaşi rol de răspândire a politicilor culturale şi a idealurilor naţionale spre milioane de oameni.

„Filmele lui Serghei Eeisenstein, precum *Potemkin, Alexandru Nevsky, Ivan cel Groaznic* au fost capabile să cristalizeze şi să difuzeze sentimentul naţiunii ruse şi a statului (rus şi sovietic) la milioane de cetăţeni sovietici. Alţi mari regizori, ca Akira Kurossawa, Luis Buñuel, Ingmar Bergman, Andrey Waijda au reuşit să difuzeze un sentiment al individualităţii naţionale recreind prin mijlocirea camerei peisaje naţionale unice, legende şi o atmosferă, un trecut şi un prezent inconfundabile"[278]. Toţi au contribuit, direct ori indirect la întărirea ataşamentului cetăţenilor la statele lor naţionale. Constatăm, iată, că peste tot, s-a ilustrat o nouă filozofie în ceea

[275] pp. 92-93
[276] p. 93
[277] p. 94
[278] p. 94

ce priveşte „statul de cultură” şi rolul lui în direcţia întăririi *coeziunii naţionale* (sociale şi etnospirituale) şi că în acest scop s-au constituit şi au acţionat corpuri logistice de mari intelectuali, de mari creatori şi savanţi, care au sporit patrimoniul spiritual al statelor naţiuni.

Pe de altă parte eşecul statului în a-şi achita promisiunile sociale şi economice (ocupaţie, locuire mai bună, resurse educaţionale mai bune, o sănătate mai bună), etc. a provocat o criză a legitimităţii statului.

Aceste eşecuri au afectat mai grav săracii, sectoarele periferice ale statului naţional, pe cei mai needucaţi, etc. Acesta a provocat o anume rezistenţă la inregimentarea statului (de stat).

„Instrumente folosite până acum pentru comunicare, mobilizare şi participare, folosite pentru încorporare şi asimilare a cetăţenilor încep să fie puse în discuţie”[279].

Putem sintetiza, iată, cele două tipuri de *crize* cu care se confruntă statul, în viziunea lui Smith. Una este externă şi se referă la „criza puterii sale militare şi politice într-o lume de companii transnaţionale gigant, de blocuri militare şi de asociaţii continentale legate prin comunicaţii electronice de masă. A doua criză este internă şi se referă la sfidările la adresa eficacităţii statului naţional şi la legitimitatea lui ca mijloc naţional-etatic utilizat pentru a răspunde nevoile şi interesele cetăţenilor”[280].

## Problemele naţionalismelor “civic” şi “etnic”

„Teoria statului naţional şi-a asumat, în genere, o formă civică de naţionalism”, dar realitatea statalităţii arată că aceasta se bazează şi pe un „naţionalism etnic”**.**

Naţionalismul civic atribuie drepturi şi datorii de cetăţean în temeiul «apartenenţei la un popor». „Doar membrii unui popor pot fi cetăţeni”. „Numai cei ce împărtăşesc cultura publică a unui popor, care aderă la «religia civilă» a statului naţional, sunt îndrituiţi să participe la aceleaşi drepturi şi datorii care compun cetăţenia. Dacă acestea sunt în principiu universale şi presupun o bază uniformă de aplicare pe tot globul, ele sunt accesibile în practică doar celor care sunt ori au devenit membrii ai unui stat”[281]. Cazul evreilor e ilustrativ. Emancipaţi de Revoluţia franceză, ei au trebuit, totuşi, „pentru a primi beneficiile modernităţii să devină cetăţenii unui stat naţional ca Franţa şi să-şi asume cultura franceză, inclusiv limba franceză şi istoria

[279] p. 96
[280] p. 96
[281] p. 97

Franţei în şcoală”[282]. „Antisemitismul nu este, din acest punct de vedere, pur şi simplu un exemplu de „supravieţuire” în epoca modernă a unor sentimente şi categorizări premoderne”[283]. „El derivă totodată din contradicţia internă, nucleară, a statului naţional, între o concepţie universală a cetăţeniei, cu datoriile şi drepturile sale uniforme, pe de o parte, şi concepţia inevitabil particularistă a «poporului», adică a comunităţii ai cărei membrii sunt toţi cetăţenii”[284]. În acest sens, constatăm că la baza oricărui stat naţional regăsim, totodată, şi un „naţionalism etnic”, căci „comunităţile naţionale” sunt adesea „descendente ale unor popoare premoderne şi au moştenit amintiri (memories) şi tradiţii, simboluri şi mituri, valori: «poporul» este moştenitorul acestor popoare premoderne şi conservă adesea unele legături şi caracteristici etnice. Încât chiar dacă statul naţional e nou născut, în Anul I al Revoluţiei, membrii săi şi comunitatea pe care ei o formează posedă antecedente, o preistorie de subordonări, rătăciri, exiluri, suferinţe (...) şi deci un sens al experienţei comune care-i demarchează pe alţii şi-i înzestrează cu un sentiment al aprtenenţei”[285]. La aceasta se adaugă, un sentiment al „superiorităţii morale, un sens al centralităţii şi al unicităţii care-şi trimite rădăcinile într-un mit al alegerii etnice cultivat de elitele premoderne”. Acest mit avea un caracter religios, dar azi el îmbracă adeseori „expresia secularizată a superiorităţii etnice”[286]. Sub versiunea sa publică regăsim adesea un „conţinut religios mai adânc pentru sensul valorii şi al demnităţii naţionale (...) acest sens al demnităţii şi alegerii există în Franţa şi în Africa de Sud, în SUA şi în Izrael sau Japonia, în Australia, dar şi în Sri Lanka”[287].

Deci *naţionalismul* comunităţii naţionale este *civic, popular şi etnic*. „Pentru că *naţiunea şi identitatea* ei sunt exprimate şi revelate în amintiri «autentice», în simboluri, mituri, în moştenirea şi cultura vernaculară a poporului care formează o comunitate de istorie şi destin, iar intelectualii şi specialiştii acestei comunităţi trebuie să autentifice, salfgardeze şi încorporeze această cultură şi moştenire în şi prin instituţii educaţionale într-o patrie autonomă”[288].

Prin urmare, „nevoia de protecţie, recunoaştere şi aparteneţă încurajează naţiunea şi pe membrii ei, în special intelectualii şi specialiştii, să caute să instituţionalizeze simbolurile, cultura şi moştenirea lor în şi printr-un stat naţional

[282] p. 97
[283] p. 98
[284] p. 98
[285] p. 98
[286] p. 98
[287] p. 98
[288] p. 99

care, pe de o parte, încorporează aceste simboluri, moşteniri şi această cultură, şi, pe de altă parte, încearcă să îndepllinească aceste nevoi”[289].

„Naţiunea reprezintă, iată, o simbioză uneori dificilă dar necesară între elementele civice şi etnice, edificată pe bazele sociale, birocratice şi populare. Succesul oricărei naţiuni în lumea modernă depinde de simbioza aceasta şi de aceste întemeieri sociale. Această asociere de forţe sociale, una capabilă să comande organele statului, cealaltă să mobilizeze energiile poporului, este oglindită în convergenţa elementelor civice şi etnice, în şi prin care oamenii ni se înfăţişează ca fiind simultan cetăţeni şi membrii etnici (ai etniei)”[290]. „Capacităţile naţiunii” depind, iată, de această simbioză. „Când nu există fisură între componentele etnice şi civice, *cultura* şi *cetăţenia* se întăresc reciproc şi capacităţile naţiunii sunt pe deplin realizate. Când, din contră, se iveşte o fisură între componentele etnice şi civice, această simbioză este submminată *(rent asunder),* cum s-a întâmplat în Franţa, în timpul afacerii Dreyfus. Când elementele civice sau etnice ajung să predomine, unitatea şi puterea naţiunii sunt afectate (impaired) iar etnicitatea şi cetăţenia pot fi împinse în conflict”[291].

Ideea că „intruziunea elementelor etnice şi a sentimentelor apartenenţei în viaţa naţiunii ar conduce inevitabil la excluziune şi intoleranţă (...) este o grosolană simplificare”[292]. „În fond, cum arată Smith, naţionalismele etnice sunt de tipuri şi grade felurite, unele fiind paşnice (ca mişcările cehă şi catalană), altele agresive şi exclusive ca cele atestate în Germania antebelică ori în Italia aceleiaşi perioade sau în fosta Iugoslavie”[293].

În plus, naţionalismul civic nu este nici el aşa cum ni se sugerează. Din contră „el poate fi tot atât de sever ca şi naţionalismele etnice” (ibidem). În fapt, naţionalismul civic adesea „cere, ca preţ al primirii cetăţeniei, şi al beneficiilor acesteia, abandonarea (the surrender) comunităţii etnice, (...) marginalizarea culturii etnice a minorităţilor dinlăuntrul frontierelor statului naţional”[294]. „Aşa au fost tratate elitele negrilor şi evreilor de către naţionalismul civic francez (...) Pentru a devenii cetăţeni ai Franţei, aceştia erau constrânşi să devină negrii sau evrei francezi”[295].

Statele-naţiuni occidentale se dovedesc foarte severe, spre autoritarism, în această chestiune, „căci ele reclamă asimilarea

[289] p. 99
[290] p. 100
[291] p. 100
[292] p. 100
[293] p. 101
[294] p. 101
[295] p. 101

minorităţilor atnice dinlăuntrul frontierelor statelor naţionale prin aculturaţie la cultura etnică a majorităţii hegemonice”[296]. Prin urmare, criza statului naţional ţine şi de faptul că „statul ştiinţific” a "invadat fiecare sector al societăţii extinzându-şi legile sale, regulamentele şi cerinţele sale la fiecare clasă şi în orice regiune din aria lui, eşuând, pe de altă parte, în ceea ce priveşte îndeplinirea aşteptărilor economice şi sociale ale săracilor şi ale minorităţilor – întărind astfel conştiinţa şi participarea regiunilor şi straturilor exploatate, anterior tăcute"[297]. În al doilea rând, elementul care a provocat criza decurge din fenomenul „trezirii etniilor minoritare subversive, anterior latente (dormant), ca urmare a penetrării sociale şi a victoriei culturale a «statului ştiinţific» administrat de elitele recrutate din *etnia* dominantă, cuplat cu neîndeplinirea aşteptărilor populare şi cu creşterea presiunii minorităţilor nemulţumite pe arena politică”[298].

## Reîntărirea şi redefinirea statului naţional

Să reţinem, deci, că statul naţional este deopotrivă un *sumum de promisiuni şi de latenţe,* pe care nu le putem cunoaşte nemijlocit, ci prin „actualizările” lor în cele două forme: trezirea etnicităţii *latente* şi exprimarea publică a aşteptărilor populare. Acestea pot îmbrăca o formă pozitivă (ca, de pildă, în sărbătorile etnoreligioase, în obiceiuri, în exerciţiul memoriei colective, sau în entuziasmele populare, ca în alegeri, bunăoară, ori ca în faţa liderilor carismatici etc.), ori negativă, ca în contestarea legitimităţii culturii dominante, în profanări, în genere în suma deconstrucţiilor culturale dintr-un stat, pe de o parte, şi în mişcări sociale contestatare, ori în dizidenţe, zeflemea, etc. la adresa statului ori a culturii însăşi. Acestea se exprimă şi printr-o „criză a legitimităţii”, adică printr-o scădere a *încrederii* populare în instituţii, simboluri etc., ale statului.

Faptul că această criză atinge astăzi state puternice ca Franţa, Belgia, Anglia, Elveţia, etc. a dus la concluzia eronată că „statul-naţiune este o formă îmbătrânită, deci învechită şi obosită”, de asociere politică şi totodată la prezicerea „sfârşitului statului-naţiune”[299].

Această viziune pare a fi nutrită, în primul rând, de „trezirea, redeşteptarea etniilor de sub acoperişul statului naţional”.

[296] p. 101
[297] p. 102
[298] p. 102
[299] p. 102

Această redeşteptare este „rezumată de celebrul slogan al «Europei etniilor»”[300] şi se înfăţişează ca forţa care ameninţă „integritatea şi pune în discuţie legitimitatea statului naţional” (ibidem). Această „redeşteptare e prezentă în fosta URSS, în Europa de răsărit, în Asia şi în Africa, unde reapar „naţionalismele etnice”. Însă, în general, această *„mobilizare naţională”* nu are o singură faţă constând în „dizolvarea imperiilor ori a unor state naţionale, fiecare fiind bazate pe o *etnie* dominantă. Aceasta înseamnă că ideea, numărul şi structurile statului naţional au fost reîntărite de un nou val de pluralism cultural şi politic. Nu numai că numărul de state naţionale s-a multiplicat, dar conceptul de stat naţional el însuşi a devenit mai ferm *(entrenched)* ca normă de asociere politică în lumea modernă, şi structurile sale au fost întărite de trendul spre o omogenitate culturală mai mare, pe care îl induce secesiunea etnică ce-a avut succes (...) Fiindcă noile state naţionale sunt în genere mai energice şi mai solidare, căci ele sunt organizate în jurul unei etnii dominante – în jurul cehilor, slovacilor, slovenilor, ruşilor, armenilor, georgienilor, etc. Aceasta a fost de regulă aspiraţia secesioniştilor”[301].

Sintetizând observaţiile asupra supravieţuirii sau oboselii statului naţional, Smith formulează următoarele idei generale:

• “ca şi acum, statul naţional rămâne singura sructură internaţional recunoscută de asociere politică (acestea sunt admise în Naţiunile Unite)”;

• “din 1991, cel puţin 18 state naţionale au fost recunoscute ca «succesoare» (...) Aceasta urmează unei lungi perioade de refuz din partea superputerilor pe durata celor 40 de ani de război rece, refuz înduplecat doar în cazurile speciale ale Singapore-lui şi Bangladesh-ului;

• “istoriceşte, crearea de noi state naţionale s-a desfăşurat (has proceeded) în „valuri”, de regulă urmând unor perioade de războaie şi tratate – după 1783, 1830, 1878, 1918 şi 1945, putem consemna cele mai evidente cazuri. Creaţia şi recunoaşterea lor n-a fost lină şi nici universal acceptată; ele s-au născut din situaţii de constrângere şi conflict, pe care evenimente internaţionale le-au transformat deodată”;

• “sociologic, evantaiul statelor naţionale actuale este considerabil, la un capăt avem statele naţionale mai mult sau mai puţin dominate de o etnie centrală - în Polonia, Danemarca, Japonia – în vreme ce la celălalt pol sunt state naţionale etnic divizate ca Belgia, Canada, Liban, Niger, Zair, Anglia, India şi Pakistan. Între ele se rânduiesc acele state naţionale cu o etnie centrală sau dominantă, dar cu una ori mai multe minorităţi

[300] p. 103
[301] p. 103

etnice sau naţionale importante, precum China, Vietnam, Indonezia, Burma, Iran, Egipt, Zimbabuwe, Algeria, Mexic, Peru, Spania, Franţa, Anglia, România, Bulgaria şi Georgia”[302].

• “Politic, la fel, există o variaţie considerabilă, căci unele state naţionale sunt autoritare (şi fac concesii cererilor minorităţilor lor etnice), altele sunt democratice. În unele state naţionale, ca Spania postfranchistă şi Canada, guverne succesive au lucrat din greu pentru a acomoda nemulţumirile etno-naţionale ale etniilor lor in vreme ce în altele ca în Sudan ori în Burma a fost o redusă ori chiar nici un fel de concesie pentru aspiraţiile etnice ale minortăţilor...”[303].

În fine, e de reţinut observaţia lui Smith, că doar acolo unde, “din felurite raţiuni, puterea statului a fost zdruncinată şi unde un patron regional puternic ori o supraputere şi-a asumat cauza secesionistă, au reuşit mişcările etnice să devină o provocare reuşită pentru statele naţionale existente şi să stabilească astfel noi state naţionale, bazate pe *etniile* secesioniste”[304].

Concluzia lui Smith este că “idealul” unei lumi constituită din state naţionale egale, proclamat de Fichte, Mazzini, Michelet şi, de fapt, adus la culminaţie de către W. Wilson la Versailles şi Trianon în 1918-1992, s-a întărit doar că “vechiul pluralism politic al unei Europe a statelor suverane şi a dependenţelor lor coloniale a fost transformat, întărit şi multiplicat prin principiul naţionalist al pluralismului cultural, fiecare comunitate cultural – istorică, cu tradiţiile sale particulare, cu miturile şi amintirile sale, dobândind propriul său teritoriu istoric şi stat suveran. În acest proces, idealul anterior de omogenitate etnonaţională şi puritate a fost progresiv abandonat în favoarea unui model de naţionalism civic al etniei dominante, unul care generează o încercare de a îmbrăţişa idealul civic insistând totodată asupra unui stat naţional rezemat pe cultura şi tradiţiile etniei dominante sau nucleare căreia marea majoritate a membrilor simt că-i aparţin”[305].

Există o serie de procese care, mai ales în vest, au chestionat şi “aparent au subminat” ambele modele de naţiune, atât “modelul civic cât şi pe cel etnic” şi anume: imigraţia, influxul populaţiilor excoloniale, valurile de refugiaţi şi azilanţi etc. Toate au împins la o *“redefinire naţională”* şi la o “nouă înţelegere a apartenenţei şi ataşamentului colectiv”. În acest sens au fost făcute “încercări de a unifica idealul civic cu conceptul mai recent de naţiune pluralistă. În acest concept, etniile constitutive care compun statul naţional sunt percepute ca locuri (sites) sau cadre ale ataşamentului şi apartenenţei emoţionale. Li se lasă, de

[302] p.104-105
[303] p.105
[304] p.105
[305] p.106

aceea, o putere mai largă asupra vieţii sociale şi culturale proprii, şi sunt încurajate să-şi conserve moştenirea culturală, fie prin aranjamente federale ori bazate pe vechile tradiţii şi obiceiuri (customary); însă identitatea naţiunii ca întreg este exprimată printr-un stat naţional, prin legile sale, prin cultura publică şi prin miturile fondatoare (fondatory myths). SUA a furnizat un model pentru conceptul plural de naţiune. Dominaţia culturală a culturii sale puritane anglosaxone, cuplată cu miturile sale mesianice asupra ordinii şi fondării, au furnizat o *bază etnică* fermă pentru experimentul subsecvent în pluralism”[306].

Modelul american este înalt reprezentativ pentru *sistemele dualiste* sau, cum s-ar mai putea spune, pentru “bifurcaţiile zilnice”. Acest model aduce într-o alternare zilnică (un fel de “navetă colectivă la scară continentală”) un sistem comunitar pluralist cu unul instituţional unificat şi omogen, acelaşi oriunde în America.

Această alternare este, în general, suprapusă ritmului diurn-nocturn, astfel că, în fiecare dimineaţă, multitudinea aceea multicoloră de populaţii şi etnii este “chemată”, cu “vocea neauzită” a structurii unificatoare a instituţiilor diurne, să-şi reamintească cel puţin câteva lucruri: că e compusă din vorbitori de limbă engleză, că trebuie să respecte acelaşi cod de legi şi aceeaşi instituţie zidită pe principiul autorităţii federale, că sunt posesori de capacităţi profesionale, nu de atribute etnice ori confesionale, că trebuie să respecte aceleaşi legi de la Seattle la Los Angeles şi de la New York la Washington DC. În schimb, spre orele 16-18, o altă voce îi cheamă să-şi reamintească, tot astfel, că sunt membrii unei etnii, ai unei biserici, că au prieteni şi reguli comunitare, locuri şi simboluri, amintiri comune doar cu cei ce fac parte din acea comunitate şi, de asemeni, că ştiu o limbă pe care ceilalţi “fraţi”, co-naţionalii, n-o cunosc. Se întorc în micile lor comunităţi, fiecare cu obiceiuri, cu biserici, cu tradiţii proprii etc.

Acest concept al “naţiunii pluraliste”, una şi totuşi multiplă, a făcut gloria Americii şi puterea ei de a ţine laolaltă valuri şi generaţii succesive de imigranţi mai ales începând cu sfârşitul secolului al XIX-lea. “Aceasta a permis comunităţilor etnice care compun America să dobândească libertăţi şi resurse considerabile în arii largi ale culturii şi vieţii sociale şi chiar politice admiţându-se totodată că diferitele lor culturi etnice vor fi erodate pe măsură ce adoptă crezul american cu miturile sale providenţialiste, cu moştenirea sa etnică şi cu acea cultură publică a fondatorilor săi anglo-saxoni”[307]. În plus, doar foarte recent a fost admisă această “diversitate etnică” în cadrul unei “unităţi naţionale

[306] p.107
[307] p.107

atotcuprinzătoare bazată pe statul naţional şi pe cultura sa publică anglosaxonă”[308]. Acestea două au fost universal acceptate. Prin urmare, modelul *naţiunii pluraliste* nu admite nici un compromis în sfera culturii publice şi a statului naţional ci exclusiv în sfera vieţii comunitare, nocturne şi numai din cuprinsul acelor secvenţe sau interpolări ale sărbătorilor proprii, ale obiceiurilor etc. Învăţământul, limba de stat, religia de stat (nu confesiunea), instituţiile, codurile de legi, administraţia etc, sunt toate monopolul statului naţional rezemat pe majoritatea fondatoare. În sfera comunitară sunt admise limbi vernaculare, reguli, religii, obiceiuri oricât de diverse, cu condiţia de a nu intra în conflict cu legile, codurile şi regulile (instituţiile) statului naţional. Un asemenea model, de pildă, nu admite enclave lingvistice în învăţământul public, deşi admite ca acest învăţământ să se desfăşoare şi în limba unei comunităţi date, la alegere, nu prin impunere.

În al doilea rând, în acest sistem american, raportul cu teritoriul nu are o bază etnică, ci una juridică, de proprietate. Nu există deci “baze teritoriale” penru grupurile etnice. În al treilea rând, “rivalităţile etnice n-au condus la naţionalisme etnice (cu excepţia unui scurt episod între grupurile de negrii în anii `60)”.[309]

În al patrulea rând, “majoritatea grupurilor etnice de imigranţi, ca şi majoritatea populaţiei negre şi indiene au subscris la idealul american bazat istoriceşte pe cultura anglo-saxonă”[310], iar acolo unde lucrul acesta nu s-a produs, ca în cazul valurilor recente de imigranţi hispanici, aceasta “a provocat o puternică, chiar dacă inegală, reacţie între americanii vorbitori de limbă engleză în apărarea limbii engleze în toate statele”[311].

[308] p.107
[309] p.108.
[310] ibidem.
[311] ibidem.

# Rădăcinile globalizării. Globalizare şi eshatologie

## Etnoglobalizarea şi şansele unei Europe unite.

„Ni se reaminteşte mereu că globul pe care-l locuim devine tot mai mic şi mai integrat. Pretutindeni (…) state şi naţiuni anterior independente sunt legate printr-o complexă reţea de *organizaţii şi reglementări interstatale* într-o adevărată *comunitate internaţională*. În orice colţ al lumii *trecutul etnic* este retrezit (updated) şi vechi culturi sunt fragmentate şi remodelate. Omenirea este conectată la reţeaua *tehnologiilor automatizate* şi încercuită de o *pădure de comunicaţii de masă*. Pe scurt, lumea noastră a devenit un *loc unic*. Această *comprimare a timpului şi spaţiului a schimbat în chip fundamental modurile în care fiinţele umane se relaţionează reciproc şi cu reţelele lor sociale*" [312]

În vederile lui A. D. Smith, din lucrarea căruia am extras citatul de mai sus, lumea suferă transformări pe direcţii care n-au precedent şi dobândeşte *structuri noi*: reţea de organizaţii şi reglementări interstatale, comunitate internaţională, moduri noi de relaţionare interpersonală şi de conectare la reţeaua de relaţii sociale. Dimensiunea axială a procesului mondial este „comprimarea spaţiului şi a timpului" al cărui efect este transformarea lumii noastre într-un *loc unic* (*a single place*).

Acestea toate sunt contextualizate prin alte două caracteristici noi: „pădurea comunicaţiilor de masă" şi „tehnologiile informaticii". Faţeta acestor *transformări morfologice* ale lumii se întregeşte cu alte câteva aspecte ceva mai nesigure precum: remodelarea cadrelor politice şi ideologice, dispariţia vechilor antagonisme în paralel cu noua diviziune internaţională a muncii şi cu căderea barierelor comerciale, circulaţia liberă a bunurilor şi a muncii şi, în fine, schimbări majore în privinţa poziţiei „vechilor tradiţii şi valori religioase", oamenii aflându-se siliţi să „rupă practici şi credinţe de vechile lor contexte şi să încorporeze diversitatea de alterităţi – alte culturi, alte popoare, alte moduri de viaţă – în relaţiile lor sociale şi în imaginile despre sine" (reprezentările identitare)[313].

Omul actual proiectează asupra acestei „noi realităţi" pe care o putem acoperi cu termenul de „globalizare", o speranţă

[312] A.D.Smith, „*Nations and nationalism in a global era*", Polity Press, 2000, *Introduction,* p.1 s.n., I.B..
[313] ibid., p.2

aproape eshatologică, parareligioasă, încât putem spune că cel care vorbeşte despre globalizare se situează el însuşi între două atitudini şi deci două poziţii: o „poziţie parareligioasă", soteriologică, pe de o parte, atunci când proiectează asupra globalizării speranţe salvatoare, şi un anume „realism empiric", de tip *compulsiv,* la care este somat în faţa unei realităţi surprinzătoare, pe care se grăbeşte (e silit) s-o comaseze sub un termen nou şi consimte (silit de noutatea în cascadă a noilor transformări) s-o numească, aşa cum am precizat, *globalizare*, globalism etc.

Această accepţie a termenului conţine, iată, o *dublă definire*, una mai aproape de *sensul ideologic* (care preia, involuntar, accente emoţionale, şi speranţe semiconştientizate) şi alta mai aproape de sensul *morfologic*, prin care se evidenţiază componentele a ceea ce se pune sub noul termen şi deci în contul „noii realităţi". Globalizarea în acest caz descrie o „speranţă" (şi o teamă, evident) şi deopotrivă ceea ce e socotit a fi noua înfăţişare a lumii, un nou aspect al realităţii lumii noastre (care ar distinge-o de alte lumi istorice).

La aceste două căi de acces către *un concept nou* trebuie desigur adăugate şi altele între care trei mi se par esenţiale: examinarea noologică sau spiritualistă a fenomenului (care insistă asupra dimensiunii sale spirituale), examinarea structurală (noi moduri de relaţionare, noi structuri, noi spaţii sociale, cum ar fi „spaţiul virtual"), care evidenţiază o nouă dimensiune a realităţii (a cincea dimensiune: aceea a spaţiului virtual) şi, în fine, examinarea morfo-istorică prin care se caută startul noului proces de prefacere a lumii şi, evident, se procedează la o descriere longitudinală a lui. Atât examinarea structurală cât şi cea istorică poate îmbrăţişa o viziune mai „naturalistă" (invocând rădăcini în analizele lui Marx şi Engels) ori, din contră, o viziune mai „spiritualistă", punând accentul pe caracterul spiritual al *noilor modelări* ale lumii globalizate, evidenţiind agenţii spirituali, capabili să-i redeseneze profilul, să redefinească sistemul central de valori al lumii celei noi (noutatea provenindu-i tocmai din trăsătura ei distinctivă, *globalizarea*).

Această ultimă perspectivă care îmbină examinarea istorică cu cea noologică (de sociologie spiritualistă) şi cu cea morfologică este aceea a lui Anthony D. Smith, care se situează undeva între abordarea perenialistă sau primordialistă şi cea inventionistă sau modernistă, căutând o *sinteză*, o unificare a celor două paradigme într-una nouă, pe care am putea-o denumi *etnoistorică* sau, cu termenul lui, *etnosimbolică*. Le vom examina pe toate pentru a evidenţia totuşi latura înnoitoare a abordării etnoistorice şi, în final, pentru a fixa pilonii unei noi abordări, probabil mai cuprinzătoare, care ţine seama de faptul că globalizarea are două laturi contradictorii. Una se referă la tendinţa spre *universalizare*

şi oarecum spre *omogenizare* a stilurilor de viaţă la scară planetară, cealaltă se referă la procesul opus, de *adâncă trezire a etnosubstratului popoarelor* atrase în curentul globalizării. În sensul acesta, putem spune că ceea ce se întâmplă cu lumea noastră poate fi caracterizat mai degrabă prin termenul de etnoglobalizare decât prin cel de globalizare pur şi simplu, care descrie, cum s-a precizat, numai una dintre laturile procesului de mondializare, cealaltă acoperind o extraordinară reînviere a etnonaţionalismelor, încât putem vorbi mai degrabă despre o etnoglobalizare, şi oricâtă preţiozitate are termenul acesta suntem nevoiţi să-l folosim tocmai pentru a sublinia caracterul contradictoriu al procesului de expansiune a lumii moderne.

Abordarea etnoistorică, impusă de analizele lui Smith, insistă deja asupra feţei ascunse a globalizării, „reprezentată de afirmarea şi proliferarea a tot felul de mişcări sociale şi de proteste identitare, de la feminism la ecologism, de la mişcările pentru drepturi civile la resurecţiile religioase. În particular suntem martorii unei renaşteri a naţionalismului etnic, a fundamentalismelor religioase şi a antagonismelor de grup despre care se credea că au fost de mult îngropate”[314].

Ţinând cont de aceste proteste identitare, mişcări sociale, resurecţii religioase şi insurecţii etnonaţionaliste suntem nevoiţi, iată, să lărgim perspectiva analizelor şi, alături de Smith, să adoptăm o metodă nouă, care ne dă acces la ambele feţe ale fenomenului. Specificul noii metode constă, cum s-a subliniat, în *abordarea etnoglobalistă,* care ne avertizează că la temelia oricărei lumi istorice persistă un strat noologic, adică un *substrat de experienţe spirituale* legate de popoarele active în cadrul respectivului orizont istoric, procesul globalizării fiind marcat, în consecinţă, în toată cuprinderea lui, de un extraordinar curent de conflicte care antrenează *identităţile etnopolitice şi fragmentarea etnică*. Am dat acestei metode, care caută substratul experienţelor spirituale pe care se zideşte o lume, un nume: *metodă noologică*. L Blaga a încadrat noua orientare metodologică în ceea ce a numit *noologie abisală*, subliniind că un asemenea tip de cercetare coboară până la substratul modelărilor inconştiente ale manifestărilor creatoare, individuale şi colective. Am elaborat liniile noii metode în cadrul lucrării noastre de sociologie noologică[315], şi specificul ei constă în localizarea şi cercetarea acelor *experienţe spirituale* în care putem localiza rădăcinile noului peisaj istorico-spiritual al lumii care s-a născut în desfăşurările lor. Metoda poate fi raportată şi la abordările etnometodologice, care caută rădăcinile oricărei realităţi sociale în *interacţiunile simbolice* ale actorilor sociali, adică în ceea ce-ar

[314] ibidem, p.2
[315] Cf. "Sistem de sociologie noologică" Ed. Valahia, 2002

fi interacţiunile interpretative ale oamenilor. Întrucât această abordare datorează mult lui A. D. Smith vom examina cu mai mare stăruinţă demersul său. În cultura română această abordare pare a avea o lungă tradiţie, căci o putem coborî în timp până la studiul despre rotaţia axială a imperiului, realizat de Cantemir pentru Petru cel Mare, găsindu-i repere, mai încoace, în teoria stratului şi substratului a lui Haşdeu, Iorga, V. Pârvan, L. Blaga, ca să citǎm câteva nume ilustre. Acestei perspective *etnoistorice* îi putem găsi rădăcini viguroase în şcolile germane, de-ar fi să-i citǎm doar pe Dilthey, ori, mai în urmă, pe Herder, Ritter, Ratzel, iar mai aproape de secolul XX, pe Lamprecht şi, desigur, pe Max Weber, dar şi pe Sombart cu teza sa despre *etnocapitalism* (contribuţia diferenţiată ale diverselor *fonduri etnice* la decolarea „capitalismului modern"). Un loc aparte îi revine lui A.D. Xenopol prin teoria *seriilor istorice,* care sugerează că *popoarele* se manifestă în istorie sub formă *serială,* prin *serii de fapte istorice* în şi prin care dobândim acces la profilul etnospiritual al unei epoci. Metoda este, deci, totodată una *etnospirituală* şi *etnoistorică*. În abordarea lui A. D. Smith metoda etnoistorică în cercetarea lumii care se globalizează este impusă de presiunea *fenomenelor* în şi prin care se actualizează etnicitatea: „proteste etnice pentru autonomie şi secesiune, războaie iredentiste şi conflicte rasiale cu privire la piaţa forţei de muncă şi a facilităţilor sociale etc.".

În plină „eră a globalizării", cum o caracterizează Smith, suntem „atraşi într-un curent de conflicte care antrenează identităţile politice şi fragmentarea etnică"[316].

"În India, Caucaz, Balcani, Cornul Africii şi Africa de Sud etc. erup conflicte sângeroase", iar „freamătul unor mişcări etnice, şi al unui naţionalism (chiar rasism) xenofob" este „resimţit periodic în societăţi afluente şi stabile precum Canada, Marea Britanie, Belgia, Spania, Franţa, Italia şi Germania"[317].

„Identităţile etnice şi naţionale rămân pretutindeni probleme politice sensibile şi apăsătoare"[318].

Întrebările lui A. Smith referitoare la acest „paradox", cum îl numeşte el, sunt atât de răspicate încât au caracter de loc comun pentru toţi cei ce studiază procesul globalizării, iar dincoace, adică în spaţiul Europei, procesul integrării europene. Particularitatea acestui proces integrator, pentru un cercetător liber de prejudecăţi eurocentriste, decurge din dubla sa constrângere, pe de o parte, de a se desfăşura în contextul altui mare proces care este acela al globalizării, şi, pe de altă parte, de a se desfăşura în contextul trezirii unor mari experienţe spirituale

[316] ibidem
[317] ibidem
[318] p. 3

de substrat, de la cele religioase, la cele ce ţin de straturi felurite ale tradiţiilor istorice ale popoarelor europene ele însele, ori ale unor experienţe politice scufundate, de tipul imperiilor istorice ale Europei. Am numit această particularitate cu un termen inventat: etnoglobalizare, care se referă tocmai la dubla tendinţă a procesului: spre omogenizare, la vârf, şi spre diferenţiere etnosimbolică şi etnoreligioasă, la bază. Încât am putea spune că diferenţierea etnospirituală de la bază este accentuată de gradul universalizării şi al omogenizării de la vârf, ba oarecum indusă de acesta. Noua mondializare induce, într-adevăr, o resurecţie a naţionalismului şi a mişcărilor identitare şi acesta estre paradoxul globalizării. Această particularitate ne-a obligat să propunem termenul de etnoglobalizare, prin care atragem atenţia asupra caracterului cu adevărat paradoxal al globalizării, de a fi *mişcarea care trezeşte cele mai puternice procese reacţionare, resuscitând un substrat pe care modernitatea europeană a reuşit să-l menţină câteva secole scufundat*. „Cum se explică acest paradox? Este el un produs inevitabil al globalizării culturale, care induce un nou tip de politici ale identităţii în albia revoluţiei dezrădăcinante a modernităţii, sau este doar o <<supravieţuire>> a erei timpurii a războaielor şi urilor naţionaliste? Este doar o aberaţie temporară, pe care progresul capitalist sau post industrial o va aplatiza spre dispariţie zonă după zonă? sau este posibil ca această contradicţie a culturii moderne să se accentueze şi să se generalizeze pe tot globul?” (ibidem, p.3).

A. D. Smith delimitează cele trei răspunsuri date acestui paradox, pe care le vom rezuma şi noi în cele ce urmează.

**A.** Primul răspuns, arată el, sugerează că naţiunile şi naţionalismul contemporan sunt *epigonii* unor predecesori iluştri, supravieţuitori ai unei epoci apuse, care vor dispărea în cele din urmă (chiar dacă o vreme vor răbufni încă, provocând suferinţe şi vărsări de sânge). „Rasismul şi naţionalismele etnice” nu vor lăsa „consecinţe durabile” oricât de mult vor prolifera şi oricât de întinse vor fi „regiunile pe care le vor înghiţi”. Altele sunt „marile mişcări ale istoriei, altul e carul progresului care este legat de marile structuri şi forţe motrice (motors) ale schimbării istorice: diviziunea internaţională a muncii, marile pieţe regionale, blocurile militare puternice, comunicaţiile electronice, tehnologia informaticii, comunicarea electronică, educaţia publică de masă, mass-media, revoluţia sexuală etc.”[319]. Procesele *etnoistorice*, ca să folosim termenul lui A. D. Smith, aşadar, nu fac parte, în această viziune, din clasa forţelor motrice ale istoriei.

Alte argumente ale acestei poziţii: „destrămarea unor *naţiuni omogene* în mai multe societăţi, ale căror culturi şi naraţiuni

[319] ibidem, p.3

privind identitatea naţională devin tot mai hibridizate şi mai ambivalente", pe de o parte, şi „reemergenţa unor societăţi politice perdante", pe de alta (ibidem). Dacă am acorda credit acestei poziţii, îndeobşte susţinută, la noi, de intelectualii aşa-zişi "europenişti", ar însemna să pariem doar pe forţele care îşi fac o ţintă din îngroparea definitivă a tradiţiilor etnoistorice, mai precis etnospirituale ale popoarelor europene ele însele, adică ar însemna să ignorăm o Europă mai adevărată, adică una în care se cuprind experienţele ei de substrat, aşa cum sunt ele stratificate la diferite niveluri de adâncime ale istoriei, ceea ce, cu siguranţă, este păgubos pentru o cunoaştere a cărei miză este dată tocmai de identificarea sorţilor de mâine ai Europei însăşi.

**B.** Al doilea tip de răspuns la „paradoxul globalizării", între cele consemnate de către A. D. Smith, sugerează că „naţionalismele şi naţiunile sunt produse şi agenţi inevitabili ai modernităţii"[320]. Ele sunt, ca atare, datate în şi prin datarea modernităţii şi, în consecinţă, sunt raportate la Revoluţia franceză şi la cea industrială sau, eventual, la momentul Reformei, care, în această viziune, sunt cele ce-„au transformat întregul nostru mod de viaţă într-un grad încă nemaicunoscut de la Revoluţia neolitică încoace" (ibidem). Trăsăturile definitorii ale noului mod de viaţă sunt: „capitalismul industrial, statul birocratic, războiul total, mobilizarea socială de masă, raţionalismul şi ştiinţa, informaţia de masă computerizată şi comunităţile electronice, prăbuşirea valorilor familiei tradiţionale, revoluţia sexuală" etc. (ibidem). Toate acestea au alterat modele şi moduri consacrate, au dezorientat, au dizlocat, au distrus şi au provocat „oboseala vechilor culturi" şi, în fapt, „învechirea" lor.

În lumina celei de-a doua poziţii, naţiunile şi naţionalismul sunt „instrumente de control" în raport cu efectele unei asemenea „masive schimbări sociale", pentru că doar ele pot furniza *sisteme* de credinţă şi „comunităţi puternice", capabile să garanteze „o coeziune socială minimală" şi să furnizeze baza de legitimare a „celui mai important agent al transformărilor sociale, statul naţional"[321].

Concluzia celor ce îmbrăţişează această concepţie este că naţiunea şi naţionalismul nu vor dispărea cel puţin „până când diversele arii ale globului n-au parcurs tranziţia spre o modernitate afluentă şi stabilă fondată pe modelul occidental"[322].

[Asupra celei dintâi poziţii se pot consulta lucrările lui Kohn (1957) şi McNeill (1986), iar pentru poziţia a doua, lucrările lui Carr (1945) şi K. Deutsch (1966) şi eventual Giddens (1991).] Dacă ar fi să îmbrăţişăm această poziţie ar urma să pariem pe o

[320] p.4
[321] ibidem
[322] ibidem

cât mai rapidă occidentalizare şi în consecinţă să devenim cât mai grabnic cu putinţă occidentali, chiar dacă nu e câtuşi de puţin limpezită calea care ar face din noi oameni de tipar occidental. În fapt, o asemenea poziţie împărtăşeşte ceva din particularitatea parareligiilor, adică îmbracă forma unei credinţe parareligioase în modelul occidental şi seamănă mult cu idolatriile.

**C.** A treia poziţie - împărtăşită de E.Shils (1957) şi de Cl. Geertz (1963) - susţine că „naţiunile şi naţionalismele sunt perene. Ele nu sunt nici supravieţuiri ale erei naţionaliste, pe cale de a fi măturate ori dezintegrate, nici produse inevitabile şi, eventual, regretabile ale modernităţii. Din contră, era modernă şi eventual postmodernă sunt acelea care se vor duce, în vreme ce naţiunile vor rămâne, ca temelie profundă şi trainică (bedrok) a societăţii umane”[323]. Se cer făcute câteva precizări în legătură cu această ipoteză, care nutreşte, iată, ideea că în substratul istoriei se perpetuează experienţe, moduri de a fi, a simţi, a gândi chiar, de a te organiza şi deci de a acţiona, probând o mare putere de a rezista efectului corodant al timpului, iar, după perenialişti, chiar permanente, prezente acolo în adâncul de viaţă colectivă a popoarelor spre a dura şi a se trezi din vreme în vreme atunci când împrejurările o cer. Perenialiştii consumă energii serioase pentru a clarifica statutul acestor configuraţii de substrat, a acestor "permanenţe ale istoriei", cum ar spune N. Iorga. Vom limpezi poate lucrurile, dacă vom ţine seama de acele durate lungi ale istoriei pe care le putem denumi, în lipsa unui termen mai adecvat, etnodurate. Noul termen ar îngădui o mai bună valorificare a ipotezei perenialiste referitoare la naţiune şi naţionalism.

## Etnoduratele istoriei sau despre persistenţa ordinii spirituale de substrat. Europa reacţionară – şansă pentru integrarea durabilă.

Popoarele au trăit lungă vreme în cadre şi formule de viaţă tradiţională, a căror primă trăsătură este marea lor capacitate de reproducere în timp, de la o generaţie la alta, încât viaţa colectivă capătă, printr-o asemenea particularitate, caracter înalt repetabil pentru tot poporul nu doar pentru unele straturi ale lui. Pentru a reda specificul acestor "permanenţe ale istoriei" colective, am propus termenul de etnodurate. Spre deosebire de alte structuri durabile ale istoriei, etnoduratele se referă la *experienţele colective ale popoarelor* în întregul lor, cum tocmai s-a precizat.

[323] ibidem, p.4-5

Durkheim a împrumutat termenul lui Waitz de „popoare naturale” (Naturvolker) pentru a desemna trăsăturile care deosebesc *popoarele tradiţionale* de cele *societăţile moderne*. Spre deosebire de popoarele tradiţionale, cele moderne se disting prin ansamblul experienţelor înalt schimbătoare, care capătă ponderi uneori copleşitoare în manifestările de viaţă cotidiană a indivizilor şi a colectivităţilor în întregul lor. Aceste experienţe, a căror trăsătură distinctivă este caracterul lor schimbător, înalt variabil, au fost asimilate unui tip de *experienţe supra-adăugate sau de adstrat*, distincte deci de *experienţele repetitive sau de substrat,* care, la rândul lor, au ponderi copleşitoare (atingând uneori exclusivitatea) în viaţa popoarelor tradiţionale sau "naturale", cu termenul lui Waitz.

"Popoarele naturale” trăiesc încă în „structuri segmentare” puternice, de tipul *structurilor familiale* sau de clan („Spunem despre aceste societăţi că sunt segmentare pentru a indica faptul că sunt formate din repetarea de agregate asemănătoare între ele, analoage inelelor unei plase…”[324]).

Lucrul cel mai important este că acest *modele* şi *structuri de ţinere laolaltă* a membrilor unei astfel de societăţi, care dovedesc o mare continuitate în istorie, se fixează *în reguli de viaţă comună*, de *trăire împărtăşită*, de inter-existenţă, ilustrate la vârf de *tradiţiile şi memoria descendenţei comune.*

„La evrei, strămoşul fiecărui clan dintre cele care compun tribul, este socotit a descinde din fondatorul tribului, care este el însuşi privit ca unul dintre fiii părintelui rasei”[325]. Toată această „*organizare subiectivă*” este fixată în *categorii de rudenie şi totodată religioase*, încât epoca patriarhilor, de pildă, este totodată memorată în Cartea Sfântă adică de memoria religioasă a poporului ales.

Elementul axial, cum vedem, al acestei structuri este de esenţă noologică şi se exprimă prin „memoria strămoşilor comuni”. „La evrei, precizează Durkheim, clanul este ceea ce, impropriu, traducătorii numesc familie, o vastă societate care închide în ea mii de persoane, descendenţi după tradiţie, din acelaşi strămoş. Un anume număr de familii compun tribul, şi reuniunea celor 12 triburi formează ansamblul poporului evreu”[326].

Aceste forme de viaţă se fixează iată, în *categorii noologice* adică în *cadre* ale *experierii colective*, ale *trăirii împărtăşite (desfăşurate în şi prin aceleaşi categorii spirituale de către toţi membrii unei colectivităţi)*. Prin urmare, „poporul natural” este

[324] *De la division du travail social*, p.150
[325] ibidem, p152
[326] ibidem, p.153-154

mai întâi un *sumum de asemenea „cadre noologice" pe care istoria nu le poate distruge, deşi le poate deteriora*.

Sub această *calitate* de realităţi sau de *entităţi noologice*, „popoarele naturale supravieţuiesc până în epocile moderne sub forma tradiţiilor descendenţei (comunităţi de descendenţă spirituală), ori sub aceea a memoriei (legendare), a strămoşilor comuni etc."[327]

Faţă de stratul unei asemenea *experienţe spirituale*, colectiv împărtăşite, facem constatarea că timpul istoricizează societăţile, astfel că, in cele din urmă, pe temelia acestor experienţe spirituale fixate sub forma categoriilor sau *cadrelor noologice* de indubitabilă persistenţă în timp şi peste timp, apar *societăţile istorice*, adică acelea care se deosebesc tipologic de societăţile tradiţionale, înalt repetitive, până la anistoricitate. Sesizând chestiunea, C.L. Strauss clasifică societăţile în *calde* (istorice) şi *reci* (anistorice), iar M. Eliade operează o clasificare dihotomică a societăţilor în „istorice şi anistorice". „Popoarele naturale" sunt, aşadar, societăţi anistorice şi epoca modernă se distinge de alte epoci prin istoricizarea tuturor popoarelor de pe planetă. Rar dacă a rămas vreun colţ de pământ pe care să supravieţuiască „popoare naturale" în formă pură. Se pune, iată, problema raportului dintre „poporul natural" şi „societatea istorică", respectiv problema efectului istoric asupra acelor elemente socotite „perene" ale societăţii omeneşti, pe care Durkheim le-a desemnat cu ajutorul termenului lui Waitz de „popoare naturale".

Dacă membrii „societăţii istorice" şi-ar pierde *memoria apartenenţei* şi s-ar extrage din categoriile noologice de viaţă ale „poporului natural", am putea deduce că societatea istorică s-a rupt de „poporul natural" din care a ieşit şi că, în consecinţă, între cele două nu mai există nici o legătură în afara celei dată de "supravieţuirile" sau "rămăşiţele" vremelnice, care vor dispărea şi ele în cele din urmă, cum cred inventioniştii sau adepţii poziţiei moderniste.

Dacă examinăm cu atenţie *categoriile de trăire* ale „poporului natural", vom observa, împreună cu Durkheim, că acestea sunt comune membrilor societăţii, că sunt intense şi durabile în timp, şi că se perpetuează în istorie în şi prin următoarele *formaţiuni de viaţă spirituală* în existenţa popoarelor: *miturile, religia, folclorul, personajele eidetice ale memoriei colective* (de tipul haiducului din legendele istorice, ori al lui Făt Frumos, al fiului cel mic al împăratului, al zmeului etc. din folclorul popoarelor), *cutumele, tradiţiile, valorile comuniunii, misterele religioase ori tainele* etc. Şi, iată, în plină culminaţie postmodernă, în miezul secolului al XX-lea, renăscând cu o extraordinară intensitate, aceste „formaţiuni noologice", ce

[327] ibidem

compun un mediu de valori şi sentimente inefabile şi cvasitainice care aduc în prim planul *memoriei cotidiene* tocmai *realitatea anistorică* a popoarelor, o realitate a „spiritului" triumfător asupra vremelniciei, asupra uitării, asupra morţii, asupra exterioritătii. Este *legea intenstităţii şi a triumfului*, pe care sociologia noologică o evidenţiază în toate. Nu există epocă în care să nu putem evidenţia manifestările acestei legi, care este, totodată, o lege salvatoare, iar acolo unde oamenii epocilor istorice se arată potrivnici acestei legi, veracităţii ei, cum o atestă, de pildă, secolul „luminaţilor", acolo vom şi consemna efecte dezastruoase în timp, cum s-a întâmplat, bunăoară, în Franţa, cu deflagraţia spiritului distructiv (*primar-agresiv*) în cadrul „Revoluţiei din 1789", o mişcare al cărei prototip este „Comuna din Paris", un fel de „avertizare timpurie", profetică, asupra a ceea ce se va întâmpla dacă omenirea va merge într-o atare direcţie. Şi omenirea a mers tocmai într-o atare direcţie, iar rezultatele le zărim astăzi în apariţia a ceea ce Ul. Beck a numit „societatea producătoare de riscuri".

Fiindcă, spre deosebire de epocile istorice premoderne, care au indus apariţia „societăţii care produce sărăcie", epoca modernă, spre finele veacului al XX-lea, ne dezvăluie brutal manifestări ce-au contribuit la naşterea „societăţii producătoare de riscuri globale" şi, deci, catastrofale. Aceasta arată faţa ascunsă a *legii intensităţii şi triumfului*, adică efectele acelor acţiuni colective care s-au derulat în răspăr cu această lege. Acolo unde, din contră, societatea a respectat o astfel de legitate, efectul a fost o binefăcătoare consecinţă colectivă, cum ne-o arată apariţia *societăţilor prospere* sau ale „bunăstării". În Anglia, modernizarea este „procurată" de oamenii tradiţiilor, ai „bunelor maniere", ai purităţii cvasireligioase despre care depune mărturie epoca elizabethană. În Franţa, chiar, apar, la începutul modernităţii franceze, „gentilhomii sticlari", un fel de manufacturieri proveniţi dintr-o nobilime cu moravuri nedegradate de lăcomia banului, de exemplu, iar în măsura în care *clasa cea veche* a fost răsturnată s-au propagat în acea societate şi efectele negative ale „întârzierii". Franţa era, la 1800, la nivelul Angliei de la 1700 şi a fost necesară încordarea lui Napoleon pentru ca societatea franceză să fie adusă la „formule" de viaţă publică britanică (parlamentul). În Germania, dacă n-ar fi fost mediul Reformei şi apoi curentul de profund „reacţionarism", ilustrat, bunăoară de opera „episcopului luteran", J.G. Herder, n-am fi avut niciodată „Germania înnoită", aşa cum ne-o arată „marea cultură romantică" în mediul căreea s-au născut ştiinţe şi corpusuri de învăţături metafizice precum „psihologia popoarelor", „antropogeografia", „filosofia spiritualistă", kantiană şi hegeliană, morfologia culturii, sociologia noologică, în stilul sociologiei comprehensive weberiene, literatura care a cultivat

mai mult ca oricare dintre literaturile europene, tema „fenomenului originar” şi pe aceea a „cadrelor noologice” ale vieţii, cum ar fi, bunăoară, „perechea romantică” etc. etc. În Japonia, ca să luăm exemplul unei ţări asiatice, nu s-ar putea măcar vorbi despre o *Japonie înnoită* fără contribuţia acelei „clase” a samurailor, cărora Japonia capitalistă le datorează totul. Ar fi suficient să examinăm probele procurate de Bellah de pildă, pentru Japonia epocii Tokugawa, ori cele referitoare la rolul marilor familii de tradiţie şi blazon, ca aceea a lui Iwasaki, fondatorul corporaţiei Mitsubishi, descendent al unei ilustre familii de samurai. Peste tot unde avem *popoare ale succesului*, avem şi dovezi că cei ce-au înnoit spiritual aceste popoare au fost membrii ai unor „clase de blazon şi de tradiţie”, agenţi ai unei „spiritualităţi străvechi” şi deci ai unui *reacţionarism masiv* şi binefăcător. Am dovedit în cartea din 1994, „Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme”, că sociologia n-ar fi apărut ca ştiinţă de n-ar fi beneficiat de mediul binefăcător al marelui *curent reacţionar european*. A. Comte a fost, ca om al „epocii înnoitoare”, un mare reacţionar. La fel Durkheim, ca să nu mai vorbim despre Max Weber, ori chiar despre Pareto, cel ce-a evidenţiat ca nimeni altul că istoria înaintează doar întrucât e nutrită de sacrificiul aristocraţiilor, ceea ce-i şi imprimă caracterul de „cimitir al aristocraţiilor”, cum a calificat-o acest sociolog totodată cinic şi aristocratic el însuşi.

Lumea a fost înnoită spiritual, iată, de „clasele învechite”, singurele capabile să declanşeze mari procese spirituale, graţie apartenenţei la spaţiul tradiţiilor.

Dacă am face o cartogramă a poziţionării în raport cu axa noologică, pe de o parte, şi cu axa bunăstării, pe de altă parte, n-ar fi dificil să alcătuim tabloul noologic al lumii în clipa de faţă. Acesta este şi tabloul geopoliticii spiritualiste a popoarelor.

## Naşterea lumii destinate globalizării. Noologia globalizării

Nu putem să înţelegem condiţia Europei şi a lumii actuale dacă facem abstracţie de unul dintre marile procese care au schimbat starea lumii moderne şi anume de procesul naşterii noii lumi, legat, evident, de colonizarea Americilor. Înţelegerea acestui proces este o condiţie a înţelegerii configuraţiei actuale a lumii. O asemenenea înţelegere este dificilă în afara cadrului său spiritual care este, evident, unul religios. Lumea nouă s-a născut într-un cadru noologic înnoitor el însuşi care este acela al religiozităţii pionierilor frontierei, al înaintării acestei frontiere spre Pacific. În genre, noi ştim, de pe poziţiile unei sociologii spiritualiste, că ori

de câte ori se iscă e *manifestare colectivă,* ea se structurează lăuntric într-una dintre formele pe care le descriu cadrele spirituale sau noologice de trăire împărtăşite de o colectivitate (al căror tablou complet l-am evidenţiat în cartea a II-a a „Sistemului de sociologie noologică", lucrare apărută la Ed. Valahia, 2001). „Cadrele noologice desemnează acele tipare de trăire spirituală împărtăşite de membrii unei societăţi", care-i fac părtaşi ai aceloraşi valori, simţiri, stiluri de viaţă, de la bucătărie la îmbrăcăminte, etc. *În lumina acestei ipoteze, vom cerceta, deci, experienţa spirituală din care s-a născut lumea mai recentă, care pariază pe globalizare în forme religioase uneori*. Fără de cunoaşterea acestei lumi, care compune rama integrării europene este greu dacă nu imposibil să înţelegem un proces posibil ca acela al integrării europene. Acea experienţă pare să coincidă, ca secvenţă temporală, cu descoperirea Americilor şi deci cu momentul descoperirii lumii noi. *Descoperirea Americii şi naşterea „lumii noi" s-au desfăşurat sub influenţa modelatoare a unei experienţe al cărei ax era tocmai năzuinţa pe care-au resimţit-o pionierii frontierei americane fără excepţie de a ajunge pe „pământul făgăduit", ceea ce echivalează cu o „dorinţă" copleşitoare de a reîncepe istoria printr-un angajament reînnoit în faţa lui Dumnezeu, un fel de „nostalgie pentru paradisul terestru în vederea căruia strămoşii naţiunii americane au traversat Atlanticul"*[328]. Or, „căutarea Paradisului", ca tipar de trăire („nostalgia originilor"), este un „cadru noologic universal". M. Eliade, unul dintre cei mai atenţi cercetători ai *legităţilor spirituale* ale manifestărilor colective ale popoarelor celor mai vechi şi ale celor mai noi, a consemnat ca atare şi fenomenul acesta eshatologic, care-a însoţit naşterea lumii noi şi marea abundenţă de *scrieri* dirijate ele însele de aceiaşi paradigmă a experienţei de renovare a lumii pe un pământ el însuşi înnoit şi sfinţit[329].

Dintre semnificaţiile acestui fenomen noologic de profunzime, M. Eliade reţine două: a) „dorinţa de reînnoire a vechilor valori şi structuri" dimpreună cu *speranţa într-o înnoire spirituală, o renovatio radicală* şi b) *dorinţa de a nimici toate modurile de expresie deja deteriorate de istorie*, respectiv *dorinţa*

[328] M. Eliade, p.143

[329] „Într-adevăr, niciodată nu s-au publicat atât de multe cărţi având în titlu cuvântul *paradis*, ca în cazul colonizării celor două Americi. Printre cărţile din anii din urmă, subliniem: *Visao do Paradiso: os motivos edenicos no descobrimento e colonizacao do Brasil* – Rio de Janeiro, 1959 – de Sergio Buarque de Hollanda; *The Quest for Paradise*, 1961, de Ch. L. Stanford; *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, 1962, de G.H. Williams, subintitulată *From the Garden of Eden and the Sinai desert to the American Frontier*"; cf. op.cit., p.143-144

*de a porni o experienţă* (...) *ab initio*"[330]. Iată dar că America le apare primilor colonişti ca pământul făgăduit, locul menit unei experienţe purificatoare de reîntemeiere a lumii, ţara unei lumi reînoite, chemată mai apoi la reînnoirea lumii însăşi în întregul ei. La temelia acelei experienţe americane a începuturilor s-a aflat, aşadar, nostalgia paradisului, ca lucrul cel mai de preţ al coloniştilor şi raportarea la noul pământ ca la un pământ sfânt menit unei experienţe şi misiuni de valoare universală. Am arătat în altă parte[331] că *faptul cel mai puternic în viaţa omenească* este *reacţia la rău* (evidenţiată ca atare în ecuaţia noologică a existenţei omeneşti). Iar această reacţie nu se derulează la întâmplare şi nici în „formule ad hoc" compuse, ci, după tipare noosice fixate în adâncul „sufletului popular", în abisalităţile noologice ale omenirii (popoarelor) astfel încât indiferent de epocă şi de formaţiuni etnice, *reacţia la rău* se orânduieşte după aceleaşi tipare, în fruntea cărora se află „nostalgia paradisului". Ori de câte ori structurile vieţii şi ale gândirii (ale manifestărilor sufleteşti, în genere) sunt degradate (de istorie, în genere de *opera răului*), în lume se stârneşte *reacţia de înnoire spirituală*, de *renovatio* radicală, iar criteriul, direcţia şi încadrarea unei asemenea experienţe înnoitoare sunt întrunite de cadrele noologice pe care le-am evidenţiat în lucrarea noastră despre „latenţele sufleteşti". Prototipul tuturor acestor „cadre noologice" este „Grădina Raiului". *Nostalgia Paradisului* este o *experiere renovatoare* în şi după acest *tipar noologic primordial* sau *paradigmatic* (al nebiruitei nostalgii a grădinii raiului). Acesta acţionează ca o *legitate noologică* a manifestărilor spirituale colective şi proporţia intervenţiei sale în trăirile care fac din noi fiinţe destinate vieţii veşnice este *măsura de realitate a acelor trăiri ele însele* şi a existenţei noastre, adică a lumii făurite în şi prin aceste trăiri. Lumea pe care azi o putem cerceta ca lume care experiază globalizarea ca pe cea dintâi trăsătură a ei datorează enorm experienţei de atunci a celor care au descoperit noua lume şi i-au aşezat fundamentele. M. Eliade a întreprins o asemenea analiză pe care a prezentat-o în studiul publicat iniţial în „Vom Sinn der Utopie. Eranos Jahrbuch", 1963, Zürich: Rein Verlag, 1964, sub titlul „Paradis et Utopie: Geographie Mythique et Eshatologie".

„Întâi de toate aş dori să remarc *elementele eshatologice şi paradisiace în colonizarea Americii de Nord de către pionieri* şi progresiva transformare a *Paradisului american*, dând naştere *mitului progresului infinit, optimismului american şi unui cult al noutăţii* şi tinereţii"[332].

---

[330] ibidem, p.144

[331] cf. "Sistem de sociologie noologică", cartea a II-a

[332] Cf. traducerea românească a studiului amintit în *op.cit.*, p.144

Chestiunea este de o importanţă decisivă căci tot ceea ce s-a întâmplat cu lumea începând cu secolul al XX-lea decurge, ori cel puţin s-a aflat sub influenţa acelei experienţe americane, care, cum vedem, s-a desfăşurat în trei faze relativ distincte:

a) faza marilor frământări eshatologice care a însoţit descoperirea şi colonizarea Americii;

b) faza cristalizării ideii şi reprezentării *paradisului american, idee şi reprezentare* care s-au propagat în lume, la scară planetară, neîntrerupt, vreme de aproape 200 de ani;

c) faza relativei degradări a acestei paradigme, perioadă care se suprapune în mare măsură cu epoca globalizării, când motivul şi deci paradigma eshatologică a „paradisului american" este relansată la scară planetară în şi după modelul spaţiului cu cinci dimensiuni ori şi mai riguros, al „spaţiului celei de-a cincea dimensiuni", care este tocmai „spaţiul virtual". O aşa de mare speranţă într-o „renovatio" radicală se leagă, la scară planetară, de *bulevardele informaţionale*, de *forumurile* pe Internet, de *noua ordine fondată pe reţele* încât, practic, asistăm la resurecţia unei „experienţe eshatologice" legată tot de America. Singura diferenţă este că „noul curent eshatologic" ameninţă să rupă complet tema eshatologică de creştinism, iniţiind ceea ce s-a numit în SUA, prin anii '80, „New Age", Noua Eră.

Să reexaminăm aici primele două etaje ale marelui proces în mediul căruia s-a născut „lumea nouă" urmându-l fidel pe M. Eliade.

Startul noului proces noologic din care s-a născut *lumea nouă* este „călătoria" lui Cristofor Columb care, ne spune Eliade, s-a desfăşurat realmente sub semnul *căutării Paradisului terestru*: „Cristofor Columb nu se îndoia că în călătoria sa se apropie de Paradisul terestru. *Curenţii* de apă proaspătă pe care i-a întâlnit în Golful Paria îşi aveau originea, în credinţa sa, în cele patru râuri ale Grădinii Edenului. Pentru Columb, aşadar, căutarea Paradisului terestru nu era o himeră. Marele Navigator acordă acestei descoperiri geografice o semnificaţie eshatologică (...). Într-adevăr, Columb era convins că profeţia privind răspândirea Evagheliei în toată lumea trebuia să se realizeze înainte de sfârşitul lumii, care nu era prea departe. În «Cartea profeţiilor» Columb afirmă că acest eveniment – adică sfârşitul lumii – va fi precedat de descoperirea noului continent, de convertirea necredincioşilor şi de nimicirea lui Antihrist"[333].

*Noua lume care se năştea începe toată în tiparul acesta de trăire a lui Columb care, de fapt, nu este o trăire individuală (psihologică) ci o trăire paradigmatică, noologică*, adică o *prototrăire* în şi prin care se fixau cadrele noii lumi, tiparul ei sau „nucleul ei noologic". De aceea Noua Americă se va şi numi

[333] Ibidem, p.144-145

„columbiană”, iar istoria acelui continent va fi împărţită în două mari faze: precolumbiană şi columbiană. America precolumbiană pare a fi organizată lăuntric printr-un alt tipar, acela al *succesiunii* lumilor după prototipul repetiţiilor, al „eternei reîntoarceri”, cum a sesizat Eliade. Lumea nouă, însă se va organiza lăuntric după tiparul înnoirii spirituale a lumii, a unei „renovatio” radicale, asumată ca premergătoare sfârşitului lumii vechi şi al naşterii uneia înnoite care avea ca loc destinat tocmai pământurile noii lumi, ale Americii („Dumnezeu, se adresa Columb prinţului Juan, m-a făcut pe mine crainicul unui *cer nou* şi al unui *pământ nou* despre care a vorbit Apocalipsa Sf. Ioan, după ce grăise şi prin gura lui Isaia, şi mi-a arătat locul în care să le găsesc”[334].

Totul, conchide M. Eliade, s-a petrecut „în această atmosferă mesianică şi apocaliptică”. Dar tot astfel, vom sesiza că tot ceea ce s-a întâmplat după descoperirea Americii s-a aşezat o vreme sub semnul „consolidării” structurilor „Noii lumi”, după care marele proces spiritual a intrat în faza "întâlnirii lumilor", care a îmbrăcat uneori forma sincretismelor, între care cel mai apăsat este cel afro-american, prin care asistăm întâia dată la o „întoarcere” a magicului în cadre creştine, adică acolo unde nu era nevoie de el. Rămâne, deci, în afară de orice îndoială că unul dintre procesele care au influenţat în chip radical peisajul lumii, descoperirea şi colonizarea Americii, s-a desfăşurat înlăuntrul unui proces spiritual modelat de un tipar eshatologic, adică de cadrul noologic al nostalgiei paradisului şi al unei lumi renovate în cadrul şi după tiparul unei experienţe de valoare universală.

„Colonizarea celor două Americi a început sub acest semn eshatologic: oamenii credeau că a venit *timpul reînnoirii* lumii creştine şi adevărata reînnoire era întoarcerea în Paradisul terestru sau, cel puţin, reînceperea Istoriei Sacre, reiterarea întâmplărilor prodigioase din Biblie”[335]. Această „formaţiune spirituală” sau „noologică” acţiona ca o *lege* sociologică căci toţi coloniştii, pionierii noii frontiere vor trăi după un asemenea tipar eshatologic noua lor experienţă pe pământurile noi.

Fiindcă nu doar Columb simţea şi gândea astfel, ci toţi emigranţii europeni care vor începe a coloniza America (America, subliniază N. Iorga, s-a făcut cu Biblia în mână). Spaniolii gândeau aşa (toţi coloniştii proiectau asupra Americii reprezentarea şi speranţa „Pământului făgăduit”), englezii la fel. „În ochii englezilor, precizează tot M. Eliade, colonizarea Americii nu făcea decât să prelungească şi să desăvârşească o istorie sacră, începută în primii ani ai Reformei. Într-adevăr, avântul

[334] „Charles L. Sanford, „The Quest for Paradise”, Urbana, Illinois, 1961, p.40, apud op.cit., p.145
[335] ibidem, p.145-146

pionierilor către Apus continua marşul triumfal pe care înţelepciunea şi adevărata religie îl pornise cândva din Orient spre Occident. Deja, de la o vreme, teologii protestanţi erau înclinaţi să identifice Apusul cu progresul spiritual şi material. Anumiţi teologi transferaseră teoretic Chivotul Legământului lui Avraam cu Dumnezeu în mâinile englezilor. Aşa cum scrie teologul anglican William Crashaw «Dumnezeul lui Israel este… Dumnezeul Angliei». În 1583, Sir Humphrey Gilbert considera că, dacă Anglia pusese stăpânire pe «teritorii întinse şi plăcute», lucrul se datora, fără îndoială, faptului că cuvântul Domnului, adică religia, pornise din Răsărit, înainta progresiv spre Apus, unde, adăuga el, «se va opri, probabil»"[336].

Naşterea lumii moderne, aşa cum o cunoaştem noi, şi deopotrivă drama modernităţii datorează enorm şi, de fapt, decisiv acestui fenomen de progresivă expansiune a *fluxului trăitor modelat de paradigma „paradisului terestru"*. Aceasta va acţiona ca o *lege sociologică* a cărei derulare îmbracă forma ciclurilor (*epocilor istorice*) şi a *marii rotaţii axiale* de la Răsărit spre Apus. În acest sens, se cuvine să remarcăm faptul că după o epocă de mare expansiune şi de extraordinară *polarizare,* care va crea *masa critică* a „frontierei americane" (a mişcării acesteia de la est spre vest), şi după una de consolidare a paradigmei originilor (translată în teorii echivalente şi echipotente, precum aceea a „modului american de viaţă", a „paradisului american", a „progresului" şi a succesului ca valoare cardinală a persoanei) va urma o a treia epocă, cea actuală, în care asistăm la *globalizarea tiparului respectiv de trăire*, dar şi la grava lui *deteriorare istorică*, adică la preschimbarea lui în *tipar de civilizaţie*. E ca şi cum, pe măsură ce tiparul american trece la alte popoare, adică americanizează lumea, el însuşi se dez-americanizează. Din *tipar de trăire*, acesta s-a preschimbat în *tipar de vieţuire*, în „mod de viaţă" şi deci în mijloc de procurare a confortului, a bunăstării etc. Noii „colonişti" ai Americii, valurile noilor imigranţi nu mai caută în America locul de confirmare a unei frământări eshatologice şi de împlinire a unei înnoiri spirituale, ci pur şi simplu locul unei vieţi de bunăstare, patria traiului îndestulat. Omul eshatologic sfârşeşte ca om autonom, rolul transcendenţei se reduce în structura şi organizarea mentală a lumii lăsând loc „imanenţei", ideii despre rolul unic şi autonom al „principiilor raţiunii abstracte" (autonomă ea însăşi), respectiv ideii despre *raţionalitatea capitalistă universală*, imanentă, individualistă, dezemoţionalizată, despiritualizată, ca în Birocraţia modernă. Memoria îşi pierde „interioritatea", se fixează în „memoria externalistă" a mass-media, trecutul îşi pierde greutatea, Dumnezeul adevărat este substituit, în mintea şi în dorinţele

[336] ibidem, p.146

omului erei globale, de idoli, între care cei mai relevanţi sunt cei pe care ni-i dezvăluie idolatria consumului şi a marilor ideologii care pretind pentru ele un rol religios, o funcţie eshatologică, un efect soteriologic (cum se întâmplă cu comunismul, cu nazismul etc.). Însă până a se ajunge la faza deteriorării istorice a tiparului noologic (şi deci a trăirii conforme cu legea cadrelor noologice), se vor derula marile modelări spirituale ale spaţiului de viaţă la scara noii geografii culturale a planetei.

Iar aceste procese par să fie şi ele guvernate de o lege, aceea a rotaţiei axiale de la răsărit spre apus a experienţelor înnoitoare. În derularea acestei rotaţii axiale, de la răsărit spre apus, în şi prin care se propagă experienţa renovatoare modelată de „nostalgia originilor" şi, evident, de ideea eshatologică, putem consemna *praguri critice* care sunt tot atâtea *frontiere* noologice şi toate aceste frontiere sunt de fapt nivelul de sus al unor teribile experienţe religioase. După momentul primordial legat de însăşi Înomenirea lui Dumnezeu în Palestina Iudeilor a venit momentul Atenei, al Romei, al Galiei, al creştinismului cosmic euxinian (spaţiul pontic şi carpato-danuabian) pentru a cuprinde apoi marea lume slavă şi nord-atlantică, în speţă cea germanică, spre a culmina cu cea americană. Nu vom epuiza această calendorologie a răspândirii Cuvântului lui Dumnezeu, dar vom preciza că ori de câte ori popoarele s-au aflat în faţa unor experienţe cruciale s-a petrecut acelaşi mare eveniment spiritual: *trăirea înnoitoare după tiparul eshatologic al nostalgiei originilor. Ultima experienţă crucială majoră se leagă, iată, de poporul cel nou, cel american şi, prin acesta, se şi deschide era globalizării, care va cunoaşte însă şi ea o cădere de nivel faţă de experienţa renovatoare care a creat America însăşi.*

Naşterea statului creştin la români se leagă indubitabil de o asemenea trăire eshatologică dezvăluită de „programul iconografic" al lui Petru Rareş, în şi prin care este retrăită *politic* şi, evident, plastic, vedenia eshatologică a lui Nifon al Constanzianzei, preluată integral în viziunea iconografiei rareşiene şi în trăirile mistice ale acelei mari linii dinastice harismatice a Muşatinilor[337]. Este de aceea incomprehensibilă pentru orice om de bun simţ încercarea unor istorici recenţi de a reduce semnificaţia harismatică a Muşatinilor la tipare hedoniste (cum ne este înfăţişat Ştefan cel Mare şi Sfânt în unele manuale alternative de istorie). Tentativa este cel puţin penibilă şi oricum atestă o jalnică necunoaştere a istoriei spirituale a popoarelor. Vom reveni la acest moment (unic în tot Răsăritul şi incomparabil cu altele de aiurea). Deocamdată vom stărui asupra genezei noologice a Americii care, cum ni se confirmă prin mari cercetări,

[337] cf. asupra acestei tulburătoare chestiuni remarcabila carete a lui Sorin Dumitrescu, citată mai sus, apărută la ED. Anastasia, în 2002

se desfăşura înlăuntrul unei *mari experienţe spiritual-creştine* redată de tiparul „paradisului căutat" şi „găsit". După cum, declinul Americii va veni, dacă va veni, prin şi de la căderea ei din această „mare experienţă spirituală" paradigmatică, declin care se anunţă oarecum, ca un fel de avertizare timpurie, sub forma marelui sincretism new-age-ist şi a pierderii dimensiunii interioare în şi prin edificarea spaţiului virtual vidat de memoria interioară (de sacralitate). Dar să urmărim naşterea acelei teribile formaţiuni noologice paradigmatice din istoria modernă a lumii, formaţiune care se suprapune în mare măsură cu edificarea Americii. Să cercetăm, altfel spus, fazele acestei mari desfăşurări până la cea care atestă semnele unei mari crize: criza americană a lumii (aşa cum a fost una franceză, prin efectele raţionalismului cartezian, alta engleză, chiar de-ar fi să consemnăm doar efectele pozitivismului – adoptarea exactităţii drept substitut la carenţa generalului, a sensului) etc.

## De la milenarismul pionierilor la milenarismul globaliştilor

Să începem prin a observa că toate valurile de colonişti în America au trăit descoperirea Noii Lumi după un tipar eshatologic. „Primii colonişti englezi, precizează iarăşi Eliade, se considerau aleşi de Providenţă să clădească o *cetate pe înălţimi* care să slujească drept exemplu de adevărată Reformă pentru întreaga Europă. Ei urmau *soarele în drumul lor spre Extremul Occident*"[338]. *Prin urmare, aceşti colonişti aveau o reprezentare cvasi-iniţiatică a deplasărilor lor spre America. Ele se integrau unei rotaţii axiale de la Răsărit spre Apus, în care s-a aflat lumea, de la Înomenirea lui Dumnezeu încoace, iar în această rotaţie colonizarea Americii se înfăţişa multora dintre ei în chip explicit ca o secvenţă a marelui proces spiritual, de remodelare a lumii întregi (o* Renovatio *la scara lumii) şi deci de înnoire spirituală a omenirii întregi.* Coloniştii se simţeau iată, integraţi în procesul de recreare a lumii prin Cuvântul Evangheliei, ai cărui purtători se şi imaginau: *„Este foarte probabil ca modul de comportament al americanului mediu al zilelor noastre, precum şi ideologia politică şi culturală a Statelor Unite să mai reflecte consecinţele certitudinii puritanilor că au fost meniţi să restaureze Paradisul terestru"*[339].

Descoperirea şi colonizarea Americii erau trăite ca secvenţe dintr-o desfăşurare eshatologică la scară planetară, încât nu e întâmplător, cum arată tot Eliade, faptul că „Ulrich Hugwald

[338] ibidem, p.147-148
[339] Eliade, op.cit., p.158

profetizase că, după descoperirea Americii, omenirea se va întoarce la *Hristos, la Natură, la Paradis*”[340]. „Primii pionieri nu se îndoiau că *actul final al regenerării morale şi al mântuirii universale* (s.n. IB) va începe cu ei, pentru că ei fuseseră primii care au urmat soarele în drumul lui spre grădinile paradisiace ale Apusului (...). Mai mult decât oricare altă naţiune modernă, Statele Unite erau produsul Reformei protestante în căutarea unui Paradis terestru, în care reformarea Bisericii să se desăvârşească”[341]. Este evident că aceşti oameni confereau „noii experienţe” un sens mondial, anunţând, iată, zorii globalismului. Era globalizării începea ca orizont al unui mare proces spiritual, încât de la acei pionieri care se ştiau chemaţi la renovarea lumii şi până la „iniţiativele americane” de apărare strategică prin realizarea unui *spaţiu* nou, cu bulevarde informaţionale şi cu reţele acoperind toată planeta, există o continuitate, chiar dacă una progresiv degradată. Fiindcă diferenţa dintre *mondialismul pionierilor* şi actualul *globalism al consilierilor* de la felurite niveluri ale aparatului de guvernare al Americii, inclusiv de la Casa Albă, constă în obliterarea interiorităţii religioase a cuvântului. Pentru pionierii frontierei „paradisul terestru” era consecinţa lucrării Evagheliei, pentru pionierii „spaţiului virtual”, cuvântul nu are interioritate, memoria nu are densitate noologică, fiind ea însăşi pură externalitate, informaţie digitalizată, numerizată. Totul a rămas, proiectarea mântuirii pe pământ, asumarea misionară, anunţarea mileniului, dar într-o formă coborâtă, fără de nucleul sacru. Pionierii globalizării n-au pierdut *protosimţirea primilor colonişti* pentru care „America fusese aleasă între naţiunile lumii drept locul celei de-a doua veniri a lui Hristos” încât „millenium-ul, deşi esenţialmente de natură spirituală, se va însoţi de o transformare paradisiacă a pământului, ca un semn exterior al desăvârşirii interioare”[342]. Singura diferenţă care a apărut între *milenarismului pionierilor* şi *milenarismul globaliştilor* este că pentru cei dintâi *milleniumul* era de „natură spirituală” şi de esenţă eshatologic-creştină, pe câtă vreme pentru globalişti, *millenium-ul* este de esenţă „digitalizată”, încât nu mai are interioritate, iar transformarea paradisiacă a pământului este livrată fără rest „spaţiului virtual”, deci tot unei lumi numerizate. Pentru milenariştii cei noi, „lumea globalizată” este una a „spaţiului cu cinci dimensiuni”, între care modelatoare este cea de-a cincea dimensiune. Pentru primii colonişti acea dimensiune era de natură *spirituală, renovatoare*. Ea se referea la acea trăire eshatologică în şi prin care trecutul era ars (holocaustul neoreformator) şi lumea era înnoită spiritual

[340] ibidem, p.148
[341] Cf. Ch. L. Sanford, *Quest for Paradise*, p.53, comentat de M. Eliade în op.cit., p.148
[342] ibidem, p.149

prin împlinirea nedistorsionată a Evangheliei. Ca în cuvintele „eminentului puritan american, *Increase Mather*, rectorul Universităţii Harvard între 1685 şi 1701; «Când Împărăţia lui Hristos va umple pământul, *acest Pământ se va întoarce la starea paradisiacă*»"[343].

În viziunea globaliştilor actuali, transformarea lumii este legată tot de ce-a de-a cincea dimensiune (a cincea în raport cu cele trei spaţiale şi cu cea de-a patra temporală), care creează „spaţiul virtual, doar că aceasta este de natură strict numerizată, digitalizată, încât Iisus Hristos şi Împărăţia Lui nu mai sunt invocate în *premisa noii Lumi,* fiind invocate doar noile tehnologii informatice, informatizarea prin digitalizare. Acestui spaţiu virtual i se conferă calităţi autogeneratoare, puteri teribile, semnificaţii soteriologice (valenţe salvatoare la scară globală), funcţie mântuitoare (eshatologia însăşi este, iată, numerizată şi deci imanentizată). Tensiunea dintre Împărăţia lui Iisus Hristos (din cer) şi paradisul terestru este trecută într-o tensiune nouă, aceea dintre spaţiul virtual şi eventualul paradis terestru.

Este drept că pierderea tensiunii religioase este însoţită de o teribilă pierdere a sensului eshatologic al procesului de modelare spaţială. Pentru vechii pionieri, noul spaţiu avea semnificaţii paradisiace pentru că ei trăiau eshatologic experienţa înaintării spre vest. Pentru noii pionieri, aceia ai experienţelor ciberspaţiale, *înaintarea frontierei* nu mai păstrează sens religios chiar dacă îşi menţine sensul soteriologic.

„Pionierii Vestului" vedeau multe locuri din America asemenea paradisului. Călătorind de-a lungul coastei Noii Anglii în 1614, John Smith o compară cu Edenul: «Niciodată nu s-au înţeles mai bine cerul cu pământul ca să făurească un tărâm pe care omul să-l locuiască… Am dat din întâmplare peste o ţară aşa cum a ieşit din mâinile lui Dumnezeu»"[344].

Pentru pionierii noii frontiere, aceea a societăţii informatizate, globalizarea este operă strict terestră de diseminare a „drepturilor omului autonom" şi nicidecum a „rânduielilor lui Dumnezeu", a „Împărăţiei lui Hristos".

O altă mare cucerire, de semnificaţie tot mondială, a aceluiaşi proces spiritual care a creat America, pregătind-o pentru scena mondială, a fost revendicarea calităţii de „popor ales". Un autor de epocă „descoperea viitorul Eden" în Georgia – regiune aflată pe aceeaşi paralelă terestră cu Palestina, caracterizând Georgia astfel: „Acel Canaan făgăduit, ales şi arătat de însuşi Dumnezeu, ca să binecuvânteze Lucrarea unui Popor îndrăgit de El". Pentru Edward Johnson, Masachusetts este locul

[343] Increase Mather, *Discours on Prayer*, citat de Sanford în *Quest for Paradise*, pp.82-83, apud M. Eliade, op.cit., p.149
[344] ibidem, p.149

„unde Domnul va face un Cer nou şi un Pământ nou”. Tot astfel puritanul din Boston, John Cotton, îi informa pe cei care se pregăteau să se îmbarce din Anglia spre Massachusetts că li se acordă un privilegiu ceresc, graţie „cartei care i s-a dat lui Adam şi urmaşilor lui în Rai”[345].

Chestiunea aceasta nu este lipsită de o semnificaţie mai adâncă, fiindcă, iată, după ce un W. Occam şi un J. Huss sau Wycliff, interpretaseră, într-o altă vreme, toate limbile naturale prin sensul revelat de Dumnezeu la *Cincizecime,* ataşându-le caracter *divin,* considerându-le, altfel spus, „limbi alese”, dăruite de Dumnezeu pentru a sluji Cuvântul Adevărului, Logosul, acum, la acest nou prag de epocă, coloniştii puritani americani cucereau acelaşi sens revelat la Cincizecime pentru *popoare*. Ca şi în cazul limbilor vernaculare, popoarelor le este atribuit sensul de „popoare alese” pentru a săvârşi opera lui Dumnezeu pe pământ. Ele sunt, iată, candidate la condiţia de „popor ales”. Acest înţeles este *trăit* de pionierii americani, care „se socoteau în situaţia evreilor, după ce au traversat Marea Roşie, după cum tot astfel în ochii lor, condiţia lor în Anglia ori Europa fusese un fel de robie egipteană. După teribila încercare a traversării deşertului, ei vor intra, în sfârşit în Canaan. Aşa cum scria Cotton Mather: «Deşertul sălbatic pe care l-am străbătut ca să ajung în Ţara Făgăduinţei era plin de şerpi, de foc zburând»”[346]. Noua spiritualitate se va propaga într-un anume mod, în care citim un fel de legitate şi anume:

a) propagarea prin rotaţie axială, de la răsărit spre apus;
b) propagarea prin valuri succesive, indicând în spatele lor intrarea altor agenţi (segmente umane) pe scena exprimării publice, a manifestărilor expresive;
c) propagarea prin diminuare progresivă şi chiar prin deteriorare istorică.

Legea *rotaţiei axiale*, legea *ciclurilor succesive* şi legea *deteriorării istorice* (a paradigmei primare) pot fi ilustrate chiar pe cazul *marii experienţe americane* (ca mare trăire înnoitoare, de spiritualizare a lumii şi a vieţii). Am reţinut din probele adunate de către M. Eliade că de la Cristofor Columb şi până la acel eminent puritan, Increase Mather, rector al Universităţii Harvard între 1685-1701, *sentimentul dominant al noii lumi şi deci al pionierilor frontierei a fost acela că ei sunt implicaţi într-o mare înnoire spirituală a lumii care se propagă de la est la vest*. O spune Cristofor Columb, cum s-a arătat mai sus, în *Cartea Profeţiilor* (el interpreta expediţia transoceanică înlăuntrul unui tipar de trăire eshatologică, pe care-l rezumă, cum s-a precizat,

[345] texte citate de Sanford în op.cit., pp.83-85, apud M. Eliade, p.150
[346] Sanford, p.87 şi Williams, *Willderness and Paradise*, p.108, apud M. Eliade, p.150

paradigma nostalgiei Paradisului. O spun teologii protestanţi care identifică Apusul cu progresul spiritual şi material, o spune Thomas Burnet, la 1692, în *Archaelogiae*: «ştiinţa ca şi soarele îşi începe cursul din Răsărit, apoi o ia către Apus şi aici ne bucurăm de multă vreme de lumina sa»[347]. O spune, cum s-a mai precizat, rectorul Universităţii Harvard la 1685 etc.

Acelaşi tipar de interpretare îl vom găsi la episcopul Berkley care-şi deschide celebrul poem cu versurile: «Westward the course of empire takes its way…»[348].

Curios este că, în acelaşi interval, D. Cantemir va elabora, pentru Petru cel Mare al Rusiei, o teorie a rotaţiei solare a imperiului de la răsărit spre Apus, pe care, pentru a dovedi că *tiparul* acesta de trăire era universal şi pe deplin sincronizat în geografia lumii, am prezentat-o în acest studiu (ca pe o altă ilustrare la ideea rotaţiei axiale a experienţelor spirituale ale lumii).

De altminteri, M. Eliade remarca acest sincronism eshatologic din care s-a născut nu numai „noua lume", ci însăşi „noua Europă": „Expediţiile transoceanice şi descoperirile geografice care au zguduit şi au transformat Europa occidentală au avut loc în această atmosferă mesianică şi apocaliptică. Peste tot în Europa se credea într-o regenerare iminentă a lumii, chiar dacă raţiunile şi cauzele acestei regenerări erau complexe şi adesea contradictorii"[349]. M. Eliade citeşte în *teoria heliocentrică* a lui Copernic indicatorul triumfului aceleiaşi trăiri spirituale, care îmbracă şi forma cosmografiei Renaşteriii, marcând „victoria simbolismului solar asupra Evului Mediu"[350]. Mai precis, *descoperirile lui Copernic şi Galilei au dat un impuls teribil atitudinilor de redescoperire a hermetismului egiptean şi a simbolismului solar, dovada cea mai grăitoare fiind opera lui Marsilio Ficino şi a umaniştilor italieni*. E foarte probabil ca gestul lui Copernic şi Galilei să fi datorat enorm „noii inspiraţii" ossirice. Din nefericire în Europa acest „impuls solar" îmbracă o incontestabilă formulă osirică, ceea ce împinge lumea intelectuală occidentală spre un conflict cu Biserica catolică şi spre autonomismul antropocentric al postrenaşterii, care este răspunzător pentru multe dintre relele actuale (criza lumii este, cum am arătat în altă parte, o criză indubitabilă a acelei paradigme solare, care a rupt ştiinţa de religie, cosmografia de teologie, ruptură ce va îmbrăca semnificaţii gnostice în cadrul New Age-ului). Aici este şi diferenţa dintre America şi Europa, căci în vreme ce coloniştii noii lumi redescoperă eshatologia creştină, pionierii erei moderne europene vor evolua spre un

[347] apud M. Eliade, p.146
[348] apud M. Eliade, p.147
[349] ibidem, p.145
[350] ibidem, p.147

hermetism care forţează trăirea într-o direcţie oarecum contrară pionierilor frontierei americane. *Din fericire, pionierii frontierei americane se vor rupe în parte de acest referenţial ossiric şi astfel America va recupera unitatea dintre ştiinţă şi religie, dintre trăirea eshatologică şi acţiunea politică ceea ce va întârzia ruptura care sfâşiase Europa pentru mai bine de 200 de ani.* Dacă în Europa, ruptura produsă în Quatrocento va deveni una catastrofală după "luminaţi" (secolul luminilor) şi după Revoluţia franceză, culminând cu revoluţia rusă, în schimb, în America, reacţia aceasta anticatolică va îmbrăca tot un sens religios şi se va manifesta ca o reacţie neoreformatoare împotriva „domniei lui Antichrist pe care iezuiţii sunt pe punctul de a o întemeia pe aceste locuri”[351].

Este drept că şi în America noua paradigmă dă semne de oboseală, se degradează uşor începând cu secolul al XIX-lea (poate chiar cu ultima jumătate a secolului al XVIII-lea). M. Eliade consemnează fenomenul sesizând că dacă „într-o primă etapă se stabileşte un raport între paradis şi posibilităţile existente în Lumea Nouă”, în schimb, „*în etapa următoare tensiunea eshatologică scade şi acest lucru se realizează omiţându-se perioada de decădere şi mizerie care trebuia să preceadă Ultimele zile, ajungându-se în cele din urmă la ideea unei desăvârşiri treptate şi neîntrerupte”*[352]. Este dovedită, iată, legea deteriorării istorice a paradigmei, care este totodată „*legea oboselii spirituale a elitelor”, din care nu se poate ieşi decât printr-o relansare, într-un ciclu nou, a experienţei înnoitoare, ca mare experienţă (trăire) spirituală.*

Este interesant, iată, să consemnăm că orice nouă experienţă spirituală poate eşua în ideologie (o „regresiune” spirituală) şi astfel este creat cadrul resurecţiei gnosticismului în formule dintre cele mai neaşteptate, cum au fost în Europa „bisericile proudhoniene, blanquin-iste, saintsimoniene”, în genere, „socialismul evanghelic paşoptist" în Occident, liberalismul interpretat tot ca soteriologie (deci ca idolatrie ideologică), ori mai târziu bolşevismul şi nazismul. Toate sunt urmarea deteriorării trăirii spirituale europene şi apoi americane, adică a declinului religios al lumii.

Legea regresiunii noologice poate fi şi ea dovedită ca legitate constantă a colectivităţilor omeneşti în istorie. Formele pe care le îmbracă acest declin sunt multiple. În Noua Lume, declinul îmbracă forma conflictului religios între neoprotestanţi şi catolici, pe de o parte, şi pe aceea a reinterpretării temei eshatologice (referitoare la necesitate înnoirii spirituale prin trăire purificatoare şi deci transformatoare) prin substituirea ei cu o

[351] sunt cuvintele lui John Winthrop, citate de M. Eliade în *op.cit.*, p.151
[352] ibidem, p.151

temă aparent corelativă cum este aceea a progresului şi a unei desăvârşiri treptate şi neîntrerupte în structurile profesiei, ale organizaţiei (indiferent de caracterul ei). Problema gravă este că această „*perfecţionare în profesie*" este pusă în locul şi în contul „*perfecţionării în credinţă*" (a trăirii religioase propriu-zise). Este adevărat că acest *proces* va mai păstra o vreme caracterul unui proces creator, căci se vor naşte în mediul lui trăitor, pragmatismul, noua sociologie (interacţionistă) şi, mai aproape de noi, spaţiul virtual.

Toate acestea sunt în mare măsură explicabile numai în şi prin mediul noii spiritualităţi.

## Eshatologie şi globalizare. Globalizare sau globalizări?

În clipa în care omul american a inaugurat, la scara unui întreg continent, câmpul unei experienţe spirituale resimţită ca o experienţă de înnoire spirituală a omului şi a lumii întregi, s-a creat cadrul conştiinţei mondiale şi deci al globalizării. Globalizarea îşi are rădăcinile în acel sentiment al lumii globale din care s-a retras treptat, e drept, tensiunea eshatologică, încât acest sentiment al lumii s-a preschimbat treptat într-o reprezentare abstractă a globalităţii ei.

Un astfel de sentiment lipsit de *interioritate* (finalism fără tensiune eshatologică) „răpeşte omului şi lumii orice dimensiune şi perspectivă transcendentă"[353].

Din punct de vedere noologic, mai precis, al geopoliticii noologice, globalizarea apare, iată, ca un cadru de generalizare a omului cu o conştiinţă mondială dar fără perspectivă transcendentă şi îmbrăţişând un „finalism fără tensiune eshatologică". Pentru ca să apară un asemenea finalism a trebuit să existe o *lume* pregătită să se proiecteze pe sine la *scară globală* (planetară şi universală). Or aceasta a fost, cum s-a arătat, lumea *pionierilor frontierei americane*. Ei au început să se gândească pe ei înlăuntrul unei masive „înaintări eshatologice", la scară planetară, lucru evident în ideea că ţelul final îşi află împlinire în şi prin *paradisul terestru* al „noului pământ", de unde urma să se extindă spre a cuprinde toate popoarele înlăuntrul „lumii înnoite", a unei lumi care a trecut printr-o „renovatio" radicală, arzând *trecutul*, adică legăturile cu *lumea catolică* din care au ieşit emigranţii aceia, pe care au şi asimilat-o cu Antihristul însuşi, cu infernul tuturor păcatelor ce trebuiau să fie *arse* (esenţa „noului hoocaust"). Această înclinaţie de a lega recucerirea condiţiei paradisiace de pământul şi lumea de aici

[353] ibid., p.149

conţinea în sine însăşi, ca „înclinaţie noologică” şi deci ca virtualitate, inclusiv primejdia pierderii tensiunii eshatologice, a deteriorării *finalismului transcendental* prin trecerea lui într-un *finalism imanentist*, adică reducerea *împărăţiei lui Dumnezeu la condiţia restaurată a lumii pe pământ*. Meritul pionierilor frontierei este uriaş căci au „mondializat” „sufletul” care caută mântuirea, au croit un om cu trăiri interioare la scara lumii, deci la dimensiuni mondiale (globale), de vreme ce „înnoirea” urma să se petreacă *aici*, ca restaurare a paradisului pe pământ.

Diferenţa dintre noua interpretare a temei şi ideii salvării prin înnoirea spirituală a omului şi a lumii, pe de o parte, şi interpretarea patristică, de pildă, pe de alta, stă în aceea că interpretarea patristică consacră *modelul* omului cu „fiinţă împrumutată” şi de asemenea împărtăşeşte ideea despre „latenţa universală" a darului şi despre virtualitatea graţierii. Prin aceasta *paradisul este interpretat ca infinită înălţare, de vreme ce sufletul este nefinit, iar salvarea înseamnă ieşirea din limitaţiile lumii*, posibilă graţie iubirii şi creaţiei. Bioetica şi sociobiologia, care "a îngropat omul sub grămada genelor sale”, sunt o bună ilustrare a acestui imanentism. La rândul său, „spaţiul virtual” este expresia externalismului pur, căci în cadrul acestui tip de spaţiu oamenii se „întâlnesc” numai ca pure externalităţi, nu pot iniţia experienţe comunionale, ceea ce, de pildă, oferă Biserica reală, în şi prin care se actualizează *darul cel mai înalt* şi anume *iubirea lui Dumnezeu pentru om*, exprimată prin *darul jertfei lui Dumnezeu* pentru mântuirea omului, repetat la fiecare Sfântă Liturghie prin *misterul euharistic* (al transsubstanţierii trupului şi sângelui Mântuitorului în pâinea şi vinul euharistic). Cu aceasta, *misterul vieţii* este restaurat, viaţa este îndumnezeită, fiind restaurat adevăratul „globalism” al acesteia, ceea ce se pierde prin globalismul bioeticii şi prin toate celelalte globalisme (economic, politic etc.).

Dacă dăm experienţei creştine sensul de experienţă universalistă, atunci globalismul şi globalizarea actuală înseamnă conservarea trăsăturilor exterioare ale acestui universalism, căci e fără dimensiune transcendentală, fără tensiune eshatologică, fără interioritate şi transfinire, fără latenţă (căci „grămada aceea de gene” este *dată*, n-are interioritate şi abisalitate, ea este *acolo*, prinsă într-un compozitum numerizabil, într-o ideogramă schematizabilă care este ADN-ul).

În acelaşi mod poate fi înţeles şi pragmatismul care este *actualitate pură*, a actului, încât un James, de pildă, va identifica secretele eului într-un corpus actualizat prin cele patru sineităţi reductibile la două: „sinele material şi sinele social”.

Sociologia pragmatică, din care s-a şi născut apoi „sociologia acţiunii”, materialist interpretată, a fost adusă tot la un tipar abstractist, al alterităţii abstracte, „Altul generalizat”

(generalized other) care, în vederea lui G.H. Mead, este cheia naşterii şi maturizării „sinelui” şi deci a persoanei. Sociologia interacţionistă păstrează, iată, şi marea şansă şi ratarea ei, totodată, căci după ce-a descoperit importanţa „interacţiunii” (în care este restabilită dimensiunea personală şi puterea „dialogului”, a „comuniunii”) ratează ideea fiindcă „persoana” cea mai de sus cu care dialoghează cineva este un fel de *abstractizare* a persoanelor „concrete” sau empiric date, deci, practic o „schemă” (a persoanei Colective), nu însăşi „persoana înălţată la puterea ei morală", adică la scara colectivităţii pe care-o poartă în interior ca „iubire” şi ca „dăruire”. De la *Altul generalizat* (sumă de reguli şi norme ce se propagă în toate manifestările noastre) la *reţeaua internetului* nu este decât un pas şi el a fost *făcut*”.

Corelativul ştiinţific al acestei „condiţii” a omului cu conştiinţă mondială dar fără tensiune eshatologică şi deci fără perspectivă transcendentă, este „bioetica”. Bioetica „îngroapă” omul sub "grămada genelor umane”. Teoria „potenţialului inclusiv”, de pildă, explică morala prin aceste dinamisme ale „distribuirii” genelor în cadrul unei „populaţii”. „În acest fel societatea omenească este redusă ea însăşi, în cele din urmă, la suma indivizilor care o compun şi, în continuare, la *suma genelor acestora*”; acestea ascultă de *mecanisme de distribuţie în care sociobiologia* identifică rădăcina omului moral[354].

În fapt, bioetica s-a impus cam prin deceniul şase (al secolului XX) prin „extinderea eticii medicale”, prin „implicarea biologiei” şi „aplicarea noii tehnologii medicale” asupra şi „în toate procesele legate de naşterea, de creşterea şi de moartea fiinţei umane” (ibidem, p.148).

„Bioetica analizează în special problemele morale care se referă la:

- sterilitate, reproducere asistată, însămânţare artificială, controlul prenatal, controlul naşterilor, întreruperea sarcinii (…);
- intervenţiile privind păstrarea sau îmbunătăţirea vieţii umane, clonarea, prelevarea şi transplantul ţesutului sau de organe;
- abordarea perioadei terminale a vieţii, eutanasia pasivă sau activă şi cele conexe acesteia (…)”[355].

Bioetica însă, cum arată Mantzaridis, „se extinde asupra întregii lumi vii şi cercetează legăturile omului cu aceasta”, încât nu trebuie redusă la „etica medicală”[356].

[354] cf. ibid., p.154
[355] ibidem, p.148
[356] ibidem, p.148

## Globalizarea ca externalitate pură. Abstractismul global

Teza istoriei ca triumf progresiv al raţiunii, deci al cuprinderii globalităţii cu şi prinntr-o raţiune umană cu centrul în sine însuşi, fără dimensiune transcendentă şi deci fără tensiune eshatologică, este o idee târzie. Teoria lui Fukuyama a sfârşitului istoriei face parte din tipul acesta de înţelegere.

Alte idei şi teorii încadrabile în acelaşi tipar de înţelegere sunt:

b) teoriile modernismului;

c) teoria lui Spengler a universalizării civilizaţiei occidentale concomitent cu declinul ei;

d) teoria *omului-masă* a lui Gassett;

e) teoria *tranziţiei*: comunitate-societate;

f) teoria socialistă – marxismul;

g) teoria mondialistă;

Faţă de aceste teorii, în cuprinsul lor, trebuie sesizate şi tezele feţei ascunse a globalizării ca în:

a) teoria huntingtoniană;

b) teoriile capitalismului dependent;

c) teoria celor patru legi a contelui A. Stourdza;

d) teoria corporatistă: Durkheim;

e) teoria etnoistoriei a lui Smith;

f) teoria etnocentrismului a lui Crainic;

g) teoria lui M. Eliade referitoare la înlocuirea „cunoaşterii celor din afară cu experienţa creşterii interioare”. O atare perspectivă se întemeiază pe următoarele exigenţe: să cauţi „ascensiunea şi nu circumferinţa”; omul trebuie să caute secretele vieţii în interiorul experienţei sale, nu în exterior; a căuta spiritualul în concret; În fine o atare perspectivă ne avertizează că totalitatea concretă a vieţii e mijlocită de cadrele profesiunii (legea naturală a proprietăţii la Stourdza), de *cadrele tradiţiilor* (legea pozitivă la Stourdza) şi de *cadrele credinţei* (legea supranaturală).

În locul acestora, globalizarea şi modernismul pun partide, clase, conflicte, lupte şi astfel golesc formulele vieţii de conţinutul lor spiritual, iar ceea ce rămâne sunt *nevoile şi interesele* (legea nevoilor).

Globalizarea este examinată în raport cu economia, cu tehnologiile (mai ales cu cele informatice) etc. În esenţa ei, însă, *globalizarea* redă starea *lumii noastre* în integralitatea ei, în sensul că ea este impregnată de trăsăturile „globalismului” şi ale globalităţii (Albrow). În sensul pe care-l identificăm noi acestui proces ni se dezvăluie faptul că omul a devenit cu adevărat „homo universalae”, dar că lucrul acesta s-a petrecut printr-o extraordinară comprimare a dimensiunii spirituale sau

duhovniceşti şi prin suprimarea *spaţiului concret*. Omul global, ca om care şi-a pierdut tensiunea eshatologică şi deci dimensiunea religioasă, n-are interioritate duhovnicească (dialog interior cu Dumnezeu) şi nici „spaţiu concret". (Esenţa procesului de *disembedment* în accepţiunea lui Giddens). Globalizarea face posibil ca „orice manifestare economică, politică sau de alt ordin, să se realizeze într-un anume timp, fără să se găsească în vreun spaţiu concret. Poate fi realizată de către oamenii care comunică între ei fără să aibă vreo legătură unii cu alţii"[357]. Paradoxul acesta decurge din faptul că „informatica şi internetul au adus în avanscenă un nou mod de viaţă"[358]. Lucrul acesta a fost anticipat oarecum profetic de către Tönnies care a dezvăluit că în cadrele „societăţii" generalizate de „modernizare", ceea ce predomină sunt acele moduri de asociere a oamenilor „separaţi unii faţă de alţii", ca în legătura bănească, în convenţii, în credit, în legătura contractuală. Globalizarea înseamnă generalizarea acestei stări de lucruri la scara lumii graţie internetului, tehnologiilor informatice, monedei electronice, economiei bancare etc.

Însă trăsătura cea dintâi este că tot ceea ce are eficacitate n-are realitate (vezi cazul economiei bancare care n-are conţinut productiv, ci monetar) şi tot ceea ce are realitate n-are eficacitate la scara lumii globalizate, ci în afara ei, adică în *interioritatea* omenească, aşa cum s-a păstrat ea şi numai dacă şi acolo unde s-a păstrat.

A doua trăsătură a globalizării este *pierderea sensibilităţii omeneşti*[359]. Cei puternici şi economiile lor abstractizate „nu se interesează de lume"[360].

Concludente sunt cele trei conferinţe mondiale ale „mediului" (Rio – 1992, Kyoto – 1997 şi Haga - 2000), care au intrat în impas „din cauza nepăsării SUA, Canadei şi Japoniei, privind limitarea deşeurilor"[361].

Globalizarea înseamnă şi „internaţionalizarea violenţei", accentuarea polarizării (prăpastiei) dintre bogaţi şi săraci, exploatarea celor slabi, exterminarea celor nedoriţi[362].

A treia trăsătură este aceea a „lipsei de măsură", încât acelaşi element, cum ar fi „banul", are două înţelesuri: unul este „banul muncit" (care are măsura interioară a muncii) şi altceva sunt „banii celor lacomi" care continuă să crească fără limită (interioară şi exterioară) astfel că din manifestarea acestui tip de bani apare un nou tip de societate, „societatea îndatorată".

---

[357] Mantzaridis, p.11
[358] ibidem
[359] ibidem, p.12
[360] ibid.
[361] ibidem
[362] ibidem.

Duhul banului devine astfel devorator şi idolatrogen, căci îl aduce pe om să conchidă (fals) că toate se reduc la bani. Omului astfel înşelat i se pare că totul, patria, religia, conştiinţa omului, „omul însuşi" sunt „apreciate şi cumpărate cu bani"[363].

Globalizarea redă fenomenul mondializării *omului fără puteri interioare*, atât de bine ilustrat de generalizarea elitelor cinice, egoiste şi a celor fără de „morală economică". Între „burgheziile creştine", de pildă, (aşa cum le arată, bunăoară profilul pionierilor frontierei americane printr-un tip ca Benjamin Franklin) care aveau morală economică, adică „putere interioară", pe de o parte, şi „burgheziile globalizării", pe de alta, diferenţa este că primele aveau limită interioară la „procesele anihilării" (lăcomie, egoism, consumerism, indiferenţă etc.) şi în ceea ce priveşte raportul social fundamental cu Altul lor generalizat, adică cu Muncitorul, pe când „burgheziile globalizării" n-au aceste limite ci doar „scara puterilor exterioare", externaliste.

Expresia acestor puteri externaliste, care suprimă interioritatea şi transformă fiinţa în „bios reactiv" şi „adaptativ" la ceea ce i se opune din „mediu" (suma puterilor externaliste) este capitalul speculativ în toate expresiile sale, care, în esenţă înseamnă „banii lacomi". Între „banii grijii" şi „banii lacomi" se dă o bătălie surdă în societate şi când burghezia n-are morală economică (adică „frâne lăuntrice") banii lacomi sfârşesc prin a devora „banii grijei". Referindu-se la „măsura interioară" ca normă a lumii încercate de bani, Sf. Vasile cel Mare sesiza că „cele ce se dezvoltă încetează să se mai dezvolte atunci când ajung la măsura lor normală, în timp ce banii celor lacomi continuă să crească în timp, fără limită"[364]. Aceştia redau esenţa „capitalului purtător de dobândă" şi fără de nici un „senzor" pentru altă determinaţie a lumii, decât dobânda, acumularea de bani, adică „narcisismul" monedei (banului). Acest „narcisism al banului" se transmite şi asupra celui ce-l foloseşte astfel, ghidându-se el însuşi după duhul lăcomiei băneşti, care astfel se dovedeşte distructiv. În acest sens, putem admite cu Mantzaridis că „spiritul banului" este distructiv, grăbindu-ne să adăugăm: „banul celor lacomi" (banul lacom) are acest „spirit", nu însă şi banul grijii, care se adună în depozitele populaţiei. Acesta nu e purtător al acestui spirit. Am putea adăuga la categoria banilor "pozitivi" şi banul care se înmulţeşte în şi prin raţionalizarea muncii, căci şi acesta îmbunătăţeşte starea lumii. Există, iată, trei specii băneşti şi de proporţia lor depinde în mare măsură starea

[363] p.13
[364] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 14,3, apud Mantzaridis, op.cit., p.13

lumii. În două specii se comprimă şi se exprimă „puterile interioare”, morala economică.

Într-adevăr, în banii celor lacomi se comprimă şi se exprimă puterile externaliste care sunt un *cumul* de nemilă, neîndurare, nestăpânire (adică expansivitate şi lăcomie) etc.

Problema gravă este că, pentru prima dată, apariţia „economiei monetare”, adică *indiferenţa la nucleele productive ale lumii*, a sporit enorm ponderea banilor nestăpâniţi, lacomi, fără de măsură interioară, distructivi. Moneda electronică este un instrument care poate fi folosit ca vehicul de circulaţie şi de către banii lacomi şi de cei ai grijii, dar nenorocirea este că înmulţirea banilor răi face din acest vehicul o forţă de locomoţie a răului, a desfigurării lumii, a desconsiderării puterilor funcţionale (interioare), aşa cum maşina amputează funcţia locomotorie a omului, iar mass-media pe cea de coordonare şi reflexie a sistemului nervos central.

În visteriile marilor bănci şi state ponderea banilor buni a coborât la sub 10%. În banii aflaţi în circulaţie într-o economie ca aceea a Angliei doar 3% au acoperire în depozitele populaţiei. Dacă am putea determina cât reprezintă partea care revine „capitalismului raţional” am putea spune care este măsura de distrugere a banilor în Anglia.

Nu putem spune chiar atât de apăsat ca Mantzaridis că „spiritul financiar paralizează omul din punct de vedere moral şi-l transformă în primitor pasiv al evoluţiilor exterioare”[365], fiindcă totuşi „spiritul financiar al burghezilor cu morală economică” s-a dovedit o forţă organizatoare a lumii. Putem spune însă că „spiritul financiar” în care se reflectă banii lacomi ai lumii moderne are un astfel de efect paralizant chiar asupra celor ce se îmbogăţesc din ţările „slăbite”. Aici totul îmbracă forma unui „mod de viaţă reactivă”, ca a organismelor lipsite de iniţiativă, căci totul este sădit în „instincte” care descriu stimulii din mediu. *Acestor organisme le lipseşte libertatea reacţiilor. Pentru a o dobândi ar trebui să acumuleze o anume „inteligenţă morală”, adică una care le-ar permite să amâne reacţia instinctivă în favoarea uneia la alegere, adică libere. Or, numai cei morali o pot face căci doar aceştia au puterea interioară a reţinerii şi facultatea exercitării ei.*

La burgheziile lumii asta ar însemna o „renunţare” la acumulare în favoarea investiţiei, deci al riscului pierderii câştigului. Aceasta singură ar fi măsura libertăţii interioare. Tot astfel, gesturile de opţiune pentru legi morale ar fi expresia acestei puteri interioare, deci a „spiritului măsurii”, ca etalon al lumii.

[365] ibidem, p.13

Într-o societate în care se prăbuşesc investiţiile, dar se înmulţesc bogaţii avem dovada lipsei de „puteri interioare”, a lipsei puterii de amânare şi deci a absenţei libertăţii de reacţie.

Între stimul şi reacţie nu se interpune nimic, încât „organismul” acesta se arată înlănţuit de „puterile din afară”. Filosofia acestei lumi este materialistă în toate expresiile sale, având la vârf teoriile determinismului de mediu, la „naturalişti”. Una dintre formele mai sofisticate este behaviorismul, care şi el este o justificare a lumii fără puteri interioare.

O altă expresie „ştiinţifică” a omului şi a lumii fără puteri interioare este teoria care explică totul prin „grămada” de gene şi prin legea distribuirii lor într-o populaţie dată.

## Noul globalism

În planul vieţii materiale, globalizarea şi perspectiva ei amoralistă, masificată şi masificantă (obturând interioritatea şi nimicind puterile interioare) au triumfat din momentul în care lumea care-şi caută mântuirea în *cer* a consimţit şi deci s-a livrat ideii despre posibilitatea desăvârşirii treptate pe pământ, prin prosperitate materială, prin bunăstare economică. Punctul culminant al acestei noi direcţii şi momentul de start al mondializării unei asemenea *viziuni mesianice* dar fără perspectivă transcendentă a fost punerea în circulaţie de către preşedintele Harry Truman în 1948 a ideologiei dezvoltării economice, care a devenit de atunci „idealul întregii lumi aşa zise libere”[366].

„Oamenii au crezut în ea, au socotit-o ca pe cel mai înalt bine, şi-au pus întreaga lor personalitate în slujba acestui ideal”. „În felul acesta au început să se transforme în maşini de consum, să-şi piardă universul interior, să uite neliniştile duhovniceşti şi să identifice libertatea cu anularea limitelor consumului şi al circulaţiei”[367].

Curios este că în acelaşi timp se dă startul acestei filosofii economiste, fără dimensiune şi perspectivă spirituală duhovnicească, în tot Estul comunist doar că justificarea îmbracă forme agresive, compulsive şi ideocratice (în România tot în 1948 se petrece naţionalizarea mijloacelor de producţie în numele eliberării prin proprietatea economică a întregului popor). Dacă în Apus, noua filosofie economică declanşa un „război blând” contra vieţii duhovniceşti, în Răsărit acest război este atroce, exterminator, devoalând, dacă mai era cazul, caracterul anticristic, antiduhovnicesc, amoral, al noii orientări. Începea

[366] ibidem, p. 14
[367] ibidem, p. 14-15.

„deconstrucţionismul” globalizării în cele două expresii ale sale: „blând” în Occident şi „deosebit de agresiv” în Răsărit, însă cu aceleaşi efecte pe ambele feţe ale lumii. Practic, filosofia eliberării prin prosperitate economică este comună liberalismului şi comunismului şi este nota dominantă a globalismului. Omul global este, iată, om fără interioritate, fără dimensiune spirituală (duhovnicească), fără tensiune eshaologică şi fără perspectivă transcendentă. Este acalitativ, este omul cantităţii şi al masificării, imanentist şi fără măsură.

Când omul pierde conştiinţa că „are fiinţă împrumutată” şi în consecinţă îşi pierde măsura, „este normal să trecă dincolo de limitele sale şi să se autodivinizeze”[368].

Atâta vreme cât lumea a fost divizată în două sisteme politice, dar prăvălită în acelaşi „gol interior”, acelaşi vid moral, s-a păstrat iluzia că încă nu este „mondializată”. În clipa în care s-au prăbuşit regimurile comuniste, adevărul lumii a devenit evident şi s-a impus odată cu termenul care-l şi exprimă: *globalizarea.* S-a văzut brusc, instantaneu, că lumea e globală, ceea ce era adevărat cu mult mai devreme, din clipa în care creştinismul a fost supus acţiunii forţelor secularizante, adică, din momentul în care „omul mondial” păstrându-şi conştiinţa mondializării (a lumii ca întreg) a pierdut tensiunea eshaologică, duhovnicească şi perspectiva transcendentă, sufletul lui înecându-se în materialismul ideologiei prosperităţii, al salvării prin bunăstare economică. În Răsărit începea falsa eshatologie a planurilor cincinale care erau înfăţişate ca tot atâtea trepte spre „comunismul final, eliberator” şi deci spre domnia fericirii universale (tema „paradisului terestru”). În Apus religia creştină şi mesianismul creştin au fost treptat substituite de câteva parareligii: a prosperităţii, a progresului tehnologic, a creşterii productivităţii fără de vreo consideraţie ecologică, etc. Totul părea că se află sub puterea „omului autonom”, care se creează pe sine, iar din faptul că poate să treacă de limitele sale dobândea şi „false dovezi” pentru tentaţia luciferică de a se autodiviniza. Începuse în lume secolul cel mai urât al omenirii, veacul domniei universale a materialismului fără de nici un rest.

Este adevărat că, după căderea sistemelor comuniste s-a creat un „gol ideologic” care „se încerca a fi acoperit prin ideologia globalizării”[369]. Însă chestiunea e mult mai gravă, fiindcă golul este mai vechi şi mai adânc. El nu este un „gol ideologic”, ci un „gol noologic”, un teribil vid spiritual, tipic pentru omul fără de Dumnezeu şi deci pentru „chipul lipsit de centru spiritual” si de „oglindă dumnezeiască”.

[368] Mantzaridis, p. 157
[369] Mantzaridis, p. 15

Societatea nouă, globală, este înfăţişată astfel ca „un paradis terestru”, ca universul salvării, încât observăm că o altă trăsătură a globalismului (pe lângă cele enumerate: externalism, abstractism, deconstructivism, etc.) este aceea *soteriologică*. Globalismul este soteriologic, el promite eliberarea universală a omului dacă acesta consimte să trăiască într-o societate fără frontiere, fără culturi naţionale, fără comunităţi, fără religie, adică într-un abstractism în care „omul global” a ucis în el şi sentimentul apartenenţei la poporul său, la Biserica sa, la familia sa, la neamul său, deci a devenit un „nomad planetar”, un „vagabond universal”. Modelul acestui spaţiu abstract este „internetul”, iar corelativul lui organizaţional este „internaţionala” şi omul internaţionalelor.

„Universalitatea” lor este una ratată, căci nu se dobândeşte prin înălţarea duhovnicească ci, din contră, prin proiecţie într-o lume fără dimensiune verticală, ce-şi are puterile în sine însăşi, încât miza cea mare este *posesiunea* acestor „puteri”, de la „puterea banilor” şi până la „controlul informaţiilor”, ceea ce-i creează omului acestei *puteri exterioare* iluzia „atotputerniciei”. El este, astfel, împins la „autodivinizare”. El dobândeşte conştiinţa unei lumi în care „puterea” este a lui şi astfel „caută să devină dumnezeu”[370], „adică să uzurpe şi să domine toate cu puterile lui,” (ibidem), pierzând astfel „calea spre desăvârşire”, care se sprijină pe „harul lui Dumnezeu” pe conştiinţa şi simţirea adevărului că lumea şi omul se pot „îndumnezei prin har”, prin „darul lui Dumnezeu”, că sunt guvernate de har şi de harisme, astfel că dacă omenirea ar aluneca din puterile harului şi din eficacitatea harismelor, totul s-ar nărui, ar merge pe calea anarhiei şi a nihilismului universal şi autodistructiv. Omul cu *puteri exterioare* este om fără Dumnezeu şi deci cu „idoli”. Omul cu dar şi deci cu acces la „îndumnezeirea harismatică” îl „acceptă în interiorul său pe Dumnezeu care conduce toate şi în acelaşi timp acceptă pe toţi şi toate câte Dumnezeu stăpâneşte”[371].

Prin omul cu conştiinţă globală, dar fără tensiune eshatologică, răul capătă şi el dimensiuni universale, exteriorizate prin acele „pericole universale” aduse asupra lumii de faptele lui, cum ar fi „pericolul poluării mediului înconjurător” ori chiar al „schimbării climei”, pericolele „ingineriei genetice”, ale „energiei atomice”, etc.

Toate acestea sunt introduse în miezul lumii de către *omul global* şi de inspiraţiile pe care i le induce, prin mecanisme malefice, puterea lumii, externalistă şi fără de legătură cu Dumnezeu şi cu sentimentul măsurii interioare, în şi prin care se

[370] Mantzaridis, p. 23
[371] ibidem, p. 23

manifestă înlăuntrul lui „inspiraţia Dumnezeiască”, „puterea duhovnicească”.

Cum bine dovedeşte Mantzaridis, între cele două forme de „universalizare”, cea prin *globalizare* şi cealaltă, prin *„înnoire spirituală*”, printr-o „renovatio” *in integrum,* este o mare diferenţă, astfel încât ceea ce rezultă prin *omul acesta înnoit* este o *lume înnoită,* oricât de restrânsă ar fi ea ca „dimensiune cantitativă”. Paradoxul globalizării este că globalizarea *preface starea lumii*, fără a transforma omul, lăsându-l în starea lui învechită, adamică, plin de egoism, de patimi şi de orgolii.

Globalizarea este deci o *lume mondializată* dar *neînnoită,* adică neînălţată (ne-eliberată din egoism şi deci din starea de păcat). Este lumea căreea îi lipseşte sistemul celei mai înalte axiologii, axiologia creştină.

Încât, putem spune că globalizarea este o lume mondializată dar **neîntregită**, căci omul globalizării nu-l are înlăuntrul său pe Dumnezeu, ci o „putere” care-l face „puternic” asupra externalităţii acestei lumi, nu asupra interiorităţii ei. Aceasta-i rămâne necucerită, un adevărat *vid interior,* un *gol lăuntric,* pe care zadarnic încearcă să-l umple cu idolatrii, de la marile ideologii la idolatriile consumeriste.

Istoria şi pământul sunt divinizate, după cum „omul” este impregnat fie de „gândirea egoistă a Vechiului Adam” şi de „potenţele” sale magico-idolatre, sau, din contră, de forţa interioară a noului Adam, al lui Hristos, „care este fundamentul şi prototipul unităţii şi al universalităţii celor credincioşi” şi care „introduce în lume gândului smerit”[372]. Doar astfel „energia necreată” a lui Dumnezeu „se face element *ontologic* al existenţei umane”[373], adică se actualizează în manifestările cu adevărat purtătoare de universalitate ale omului înnoit. Există doar două expresii ale universalităţii: „dincolo de ceea ce este istoric şi trecător, în împărăţia lui Dumnezeu” şi dincoace de ceea ce este istoric şi trecător, „în interiorul timpului”, cu şi prin „înnomenirea lui Dumnezeu”, prin care „Împărăţia lui Dumnezeu” trece în istorie ca Biserică. Ambele denotă, aşadar, *caracter eshatologic,* căci antrenează „împliniri *sta eshata,* adică dincolo de ce este istoric şi trecător, în împărăţia lui Dumnezeu” (ibidem).

Istoria se divide, iată, şi în raport cu două tipuri de *elite,* care au efecte diferite: unele *domină lumea,* celelalte *înnoiesc lumea,* printr-unele se propagă *dominaţia şi egoismul în lume*, adică *„imperiul răului*”, prin celelalte, *iubirea, bunătatea, smerenia şi mila, adică „împărăţia lui Dumnezeu”,* „binele suprem” şi dreptatea. Globalizarea nu poate, aşadar, *salva* omenirea, ea este o falsă *soteriologie* şi aduce la guvernarea lumii

[372] ibidem, pp. 26-27
[373] ibidem, p. 26

„elite închipuite”, „minorităţi dominante” şi orgolioase, nicidecum „elite creatoare”, cum ar spune Toynbee.

Există, desigur, o continuitate a elitelor răului, aşa cum există şi una a „elitelor harismatice”, ale „binelui”, prin care Dumnezeu lucrează în lume, intervine activ şi renovator. În categoria elitelor harismatice intrau, în vechime, profeţii şi geniile revelaţiei naturale, iar în lumea cea nouă (înnoită prin Kenoza hristică) însuşi Dumnezeul înnomenit şi mai departe sfinţii, de la „mucenici” şi „martiri” până la „preoţii de har” etc.

Genealogia elitelor este chestiunea cea mai tulburătoare căci este un fir călăuzitor către o noologie istorică a elitelor, pe care zadarnic încearcă teoriile conspiraţioniste să le cerceteze. În realitate există o genealogie a elitelor malefice în istorie, aşa cum există una a elitelor harismatice.

Se pune, desigur, şi problema dacă popoarele se află sub primejdia de a pierde *linia genealogică* a binelui ca şi elitele. Aici chestiunea devine delicată, şi interpretarea biblică ne lasă a înţelege două lucruri şi anume că până la Kenoză, Dumnezeu a lucrat în lumea căzută prin „poporul ales”, mai exact, prin „proorocii” săi, ai adevăratului Dumnezeu şi „în colaborare” cu „geniul”. Însă atât geniul cât şi popoarele se află sub primejdia „devierii”, a „pierderii” căii adevărate, cum ne-o arată istoria biblică a „poporui ales”. După Kenoză, deci după înomenirea lui Dumnezeu, apar popoarele creştine, care, *unificate cu Biserica,* nu pot pierde direcţia. Numai poporul despărţit de Biserica lui Dumnezeu se află în primejdia rătăcirii, care este şi cea finală, adică aceea care-i aduce pieirea.

Pe de altă parte, *manifestările creatoare* în sânul popoarelor este o dovadă care ne spune că Dumnezeu păstrează perpetuu în lume mila faţă de popoare, că darul său nu e retras niciodată popoarelor, care-l au la ele ca „latenţă sufletească”, deci ca „protovirtuţi”, ca „protoînclinaţii noologice” spre „bine”, spre fapta cea bună, spre dreptate, ca tânjire după adevăr şi dreptate, etc.

Încât doar popoarele poartă în mediul lor sufletesc, prin „latenţele difuze”, şansa „energiilor înnoitoare” ceea ce şi explică faptul că popoarele s-au creştinat rapid, şi găsesc uşor calea spre Dumnezeu, chiar atunci când sunt lipsite de şcoliri speciale în acest sens.

„Tradiţiile şi cultura” acestora, ca semne ale „puterii lor creatoare”, sunt binevoite de Dumnezeu, adică sunt „daruri” aduse la împlinire, ceea ce arată că *Dumnezeu a binevoit* în şi prin popoare; altfel acestea ar fi fost lipsite de darul culturii.

## Paradoxul globalizării

Paradoxul globalizării este că ea nu se compune din *oameni universali. Oamenii universali* sunt cei care se întregesc în calitatea de făptură care îl „reflectă pe Dumnezeu". Doar această calitate îi dă omului şi unitatea interioară şi pe cea exterioară. „Universalitatea nu se edifică prin negarea particularităţilor celorlalţi, ci prin întâlnirea tuturor la un anumit *nivel duhovnicesc"*[374]. „Exact acest nivel este oferit de Biserică «în Hristos», unde egocentrismul e anulat şi apare *persoana universală* cu particularităţile ei irepetabile"[375].

*Globalizarea* înseamnă o *falsă universalitate*, adică una dobândită printr-o *unitate capturată de un nivel degradat*, care, de fapt, nu dă împlinirea persoanei, ci *împlinirea* unei „entităţi străine", degradate şi aducătoare de moarte spirituală, de tipul ideologiilor ori al „universalizării cosmopolite". Acestea sunt idolatrii, expresii ale impersonării, ale instaurării „acelei entităţi" străine înlăuntrul omului, de unde-i dictează fapte străine de adevărul firii şi al fiinţei îndumnezeite.

Există deci o „universalitate falsă" şi abstractă. Omul poate deveni *universal* păstrându-se ca *om concret* fiindcă are darul *iubirii,* în şi prin care, poate să aibă „în interiorul lui, întreaga omenire"[376].

Omul iubitor, creator, smerit, are înlăuntrul său, iată, toată omenirea ca „realitate noologică", adică tocmai ca o realitate întoarsă asupra ei, oglindită şi deci măsurată.

## Statul şi globalizarea

Statul, ca orice instituţie, este un „moderator" al feluritelor forţe diametrale societăţii. El este, deci, un *sistem inerţial,* înzestrat cu o *forţă de inerţie,* care a fost felurit etichetată, numită când „conservatorism", când „birocratizare", când „reacţionism". Ba Marx şi Engels au etichetat unele state drept „state contrarevoluţionare" cerând distrugerea lor de către forţele revoluţiei. Astăzi „forţele revoluţionare" se identifică cu *globalizarea.* Este cunoscut că trăsătura alarmantă a acesteia nu este atât „globalitatea", cât „accelerarea" globalizării, faptul că *ritmul* ei nu mai poate fi controlat. Toate *curbele* (graficele) arată profil exponenţial.

Totul se precipită spre formula explozivă. Una dintre formele „exploziei" este *ritmul deconstruirii.* Între producerea evenimentului şi deconstruirea lui este aproape o relaţie de

[374] Mantzaridis, p. 22
[375] p. 22
[376] ibidem, p. 27

simultaneitate, încât evenimentul nu mai are „martori”, ci „interpreţi”.

Statul, aşadar, este, după Biserica creştină, cea mai puternică maşină inerţială, care poate să opună o „forţă de reacţie” rezonabilă tocmai acestei accelerări, el este, deci, o „frână” necesară. La rândul ei, această forţă inerţială creşte cu gradul spiritualizării statului şi al disponibilităţii lui de a *reflecta* fiinţa unei *naţiuni,* problemele ei, trebuinţele ei etc.

Încât, a doua condiţie a constituirii acestei *formule reacţionare* este existenţa *naţiunilor spiritualiste*, mai exact, *spiritualizate*, nu a celor *materialiste*.

Putem spune, deci, că pe măsura *globalizării* şi a „accelerării” sale, singurele mecanisme care pot „controla” un astfel de ritm, *ritmul,* în genere (aşa cum *sistemul de siguranţă* al unui *reactor* dă *alarma* şi, eventual, moderează temperatura acestuia) sunt: naţiunea, Biserica şi statul.

Alte forţe de reacţie nu există. Ele sunt sistemele de siguranţă ale marelui *reactor* care este *globalizarea.*

Aşa numitele *„probleme globale”* arată curbe exponenţiale. Poluarea, epuizarea resurselor (curba fertilităţii descrescânde a trecut de pragul critic al echilibrului sistemului), masificarea, secularismele, ideologiile (rata contaminării lor este de tip exponenţial), acumularea armelor de distrugere în masă, efectul de „sat global” al mass media, viteza deconstructivă a talk-show-ului, etc. toate întreţin dinamisme care îmbracă forma unor asemenea curbe exponenţiale, se desfăşoară astfel. Economia finannciară, mai precis viteza „monetizării” ei (a „monetizării creditului”), toate sunt fenomene descrise prin curbe exponenţiale. În această situaţie sunt vital *necesare sistemele de siguranţă* care îmbracă forma operatorilor de feed-back, a „controlului reactiv” sau „reflexiv”.

Cel mai eficient sistem de siguranţă este „statul creştin”. El a reuşit să îmbine principiul de universalitate şi pe cel de localizare (al „localismului”).

Faţă de statele creştine ale Evului Mediu, după *pacea de la Westphalia* a apărut o nouă specie (formulă) de statalitate, care a înlocuit reprezentarea dinastică prin cea „naţională”. În acest fel s-a compus triunghiul de aur al *statului naţional creştin,* ai căror piloni au fost: Regele, Biserica şi Naţiunea.

Luminaţii şi Revoluţia franceză au dat prima lovitură acestui sistem, din care s-a şi instituit prima curbă exponenţială a lumii moderne, ideologia comunizării. Formula ei primară a fost „Comuna din Paris”.

Între timp ideologia liberală, a doua curbă exponenţială a istoriei, a oferit veştmânt primei organizaţii mondiale, aceea a comerţului liber la scara planetei. Faţă de primejdia celor trei suprastructuri deconstructiviste – imperiul, internaţionala

comunistă şi forţa necontrolabilă a pieţei – s-a recompus formula de reacţie a popoarelor, aceea a statelor-naţiuni, consacrată prin pacea de la Verssailles şi prin tratatul de la Trianon. Acesta a fost *pilonul european* al edificiului lumii interbelice. El a fost lovit din trei părţi: comerţul mondial, bolşevismul şi nazismul. Din acest uragan, abia s-a salvat Occidentul, graţie atitudinii sănătos reacţionare a Americii. America a salvat lumea atunci. Între timp, naţiunile răsăritene şi-au inventat propriul lor sistem de reacţie. Au primit ideologia prosperităţii şi au folosit statul comunist ca instrument al „mobilizării colective" în serviciul acumulării violente de capital.

Sistemul acesta răsăritean avea însă două mari răutăţi: lichidase singurele forţe de reacţie spirituală la sistemul materialismului ideocratic marxist, antispiritual, iar acele forţe erau cele ale bisericii. Lichidându-le din viaţa publică, sistemul comunist a reuşit rapid ceea ce secularismele occidentale vor reuşi treptat: alungarea bisericii din viaţa omului şi, deci, dezarmarea lui în faţa marelui proces deconstructiv universal care se declanşase de prin deceniul cinci, de la proiectul anunţat de Truman (1948), centrat pe „ideologia prosperităţii", prezentată atunci ca singurul instrument de salvare universală (soteriologia consumenristă).

Acel *sistem* a lovit echilibrul lumii, iar Răsăritul n-avea ce să-i opună, ceea ce şi explică prăbuşirea sistemului răsăritean. El n-avea la bază nici o forţă de apărare: nici forţa spirituală a popoarelor, nici Biserica, nici viaţa spirituală, nici chiar viaţa materială. Totul îi lipsea ori se afla sub interdicţia regimurilor atee şi materialiste, incapabile totuşi să creeze regimuri centrate pe corporaţiile productive ca în Occident.

Din nefericire, sistemul învingător nu putea şi nu poate să repare răul răsăritean. În faţa unei reacţii eronate ca cea a lui Miloşevici, sistemul nu putea să răspundă decât cu *forţa* demăsurată a armelor. Acest război arată criza gravă a establişmentului şi, prin aceasta, a lumii, care pentru a redobândi forţa reechilibrării trebuie să recupereze formula consacrată a edificiului cu trei piloni: Stat – Biserică - Popor. Cât priveşte poporul, acesta a îmbrăcat între timp forma „naţiunii corporative", care trebuie să se reflecte şi în sistemul de organizare a celorlalte două componente: Statul şi Biserica.

Biserica apără sufletul, dar şi funcţiile vitale ale omului trecător şi lucrător, adică este Biserica *muncii* şi a *organizării defensive,* cum a mai fost în Evul Mediu creştin. Oriunde este atacată „făptura" şi deci „rânduiala firii", Biserica trebuie să reacţioneze. Dacă făptura este atacată prin femeie (ca în cazul prostituţiei), Biserica trebuie să reacţioneze. Dacă drogurile, ori alcoolismul ameninţă făptura, Biserica va reacţiona. În toate ea

este chintesenţa Binelui care-şi caută formele de restabilire, adică este nucleul reacţionar şi deci conservator al vieţii spirituale.

Biserica este, iată, prin excelenţă corporativă şi evident conservatoare. La fel Statul. Numai astfel forţele globalizării pot fi ţinute sub „controlul reflexiv" al *făpturii create,* altfel există riscul dezintegrării fiinţei (ca într-o explozie).

Vom observa, aşadar, că sistemul forţelor inerţiale ale lumii, întruchipate în Stat, Biserică şi Popoare, este ameninţat din urmă de *imperii* şi Panidei şi din faţă de ideologii, de globalizare şi de secularisme (în genul consumerismului).

Cea mai înaltă raţiune a unui stat este reacţia la globalizare. Un stat care nu poate răspunde acestui proces se condamnă la autodizolvare, la un blocaj asemănător „gripării" motoarelor. De aceea oamenii epocii *globale* au şi ei o dublă somaţie şi o dublă responsabilitate: *naţională* şi *globală.* Aşa cum statul are o „raţiune dublă": „naţională şi globală", căci este răspunzător pentru starea omului şi a lumii şi totodată pentru starea poporului peste care guvernează.

Primejdiile statului sunt şi ele două. Din interior există primejdia confiscării sale de către *oligarhii* şi astfel *una dintre raţiunile sale, cea naţională, este blocată*. Din exterior apare primejdia *dizolvării statului* în valurile uriaşe ale *intereselor* stârnite de marele proces al globalizării, încât, în loc de a răspunde inerţial (reacţionar) acestor probleme, statul se poate destrăma în *valurile intereselor* generate secvenţial de marele proces al mondializării. Aşa se întâmplă, de pildă, cu marea despădurire a planetei, ori cu marea cursă a înarmărilor, ori cu dezintegrarea agrosistemului tratat artificial (agricultura nesănătoasă), etc. Statul se poate lăsa antrenat în aceste *valuri de interese* globale, încât în loc de a răspunde inerţial (reacţionar) acestora, el se adaugă forţei lor „revoluţionare" şi măreşte *accelerarea* proceselor (a globalizării în genere).

Înţelegerea sistemelor inerţiale în raport cu procesul globalizării şi cu fenomenul integrării europene reclamă examinarea uneia dintre cele mai controversate chestiuni şi anume aceea a naţiunii şi naţionalismului. În partea a II-a a studiului nostru vom examina tocmai o atare problemă păstrând acelaşi unghi de privire care este mijlocit tocmai de procesul globalizării şi în cadrul acestuia de marea iniţiativă geopolitică a integrării europene.

# PARTEA A III-A - GLOBALIZAREA LUMII ÎN LUMINA TEORIILOR MONDIALISTE

## Schimbarea mondială în viziunea şcolii de la Binghamton. Teoria lui I. Wallerstein asupra sistemului mondial modern

### Teoria sistemelor mondiale. Sistemul mondial modern (I. Wallerstein)

Cursul consacrat acestei părţi, adică şcolii "sistemelor mondiale" (im-pusă în urma apariţiei, în anul 1974, a primului volum al tetralogiei lui I. Wallerstein asupra naşterii şi expansiunii lumii moderne sau, cu termenul său, "sistemului mondial modern") va cuprinde patru prelegeri. Prima şi a doua vor fi consacrate naşterii sistemului mondial modern şi fenomenului de stratificare mondială a societăţilor respectiv caracterizării generale a teoriei sistemelor mondiale (prin referiri focalizate la teoria lui I. Wallerstein). A treia va relua spre aprofundare conceptele centrale ale teoriei şi va examina un *subset* de categorii, care, după opinia noastră, sunt etero-gene cu teoria de bază, încadrându-se în marea clasă a teoriilor imperia-lismului. Aceste noţiuni auxiliare alcătuiesc împreună o "teorie secundă", cu care lucrează Wallerstein, "teoria încorporării". În fine, a patra prelege-re va fi consacrată analizei sociologice a schimbărilor sistemului mondial şi abordării "semiperiferiilor", mijlocită de acea deplasare doctrinar-epis-temologică pe care un G. Arrighi o asimilează la ceea ce s-a numit "Keynesianism internaţional". Abia acesta face posibilă o abordare auto-nomă a chestiunii periferiilor (vom observa că unul dintre elementele-pivot pe care se reazemă analiza centru/periferie este "statul-naţiune" sau "teritorial"; Wallerstein însuşi este nevoit să admită că acest curent, al "etatismului", este tot atât de important în analiza de sistem mondial – ca loc al convergenţei multor explicaţii *din* sistem – ca şi curentul invers, al individualizării.)

Se cuvine remarcat, încă de la început, specificul noului demers. El constă în a stabili unitatea de analiză care, în viziunea

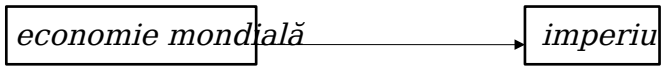
teoriilor mondi-aliste, este chiar “sistemului mondial”. În al doilea rând, teoreticienii “glo-balismului”, examinând structura sistemului mondial, constată stratificarea lumii în “centre”, “semiperiferii“ şi “periferii”. Odată stabilit modelul sistemic al “lumii moderne”, cercetătorul procedează, aşadar, într-o manieră iterativă. El identifică un “loc” de convergenţă a explicaţiilor “în sistem” (chiar dacă “sistemul” este unul *in nuce*). Acel “loc” are înţelesul unui “factor” sistemic sau sistematizator, care, deci, va contribui la crista-lizarea şi întărirea sistemului şi totodată va deveni “locul” cu cea mai mare putere explicativăîn cadrul şi pentru dinamica sistemului. Acel “loc” este “centrul” sistemului. După ce au fost bine “fixate” semnificaţiile de pozi-ţie şi de scară ale acelui “loc”, se caută un altul capabil să inducă şi el ase-menea “convergenţe” explicative (epistemologice). Procedând în felul acesta, Wallerstein constată că există o ierarhie a “locurilor” cu putere explicativă în sistem. Locul cu cea mai mare putere este “centrul” siste-mului. Urmează, apoi, cele cu puteri gradual scăzătoare: “semiperiferia” şi “periferia”. Prin urmare, teoria care explică sistemul este aceea a “stra-tificării morfologice” a întregii planete. O atare teorie identifică întâi cele trei arii din cadrul sistemului – “centrul“, “semiperiferia”, “periferia” –, stabileşte relaţiile dintre ele (consemnând ierarhizarea şi deci stratificarea geo-politică şi geo-economică a sistemului mondial) şi, în final, îşi inte-grează prezentarea istorică a sistemului astfel construit, prezentare care, de fapt, implică urmărirea schimbării poziţiei celor trei arii în sistem şi a relaţiilor dintre ele. Cercetarea “centrului“ are, deci, cea mai mare putere explicativă în cadrul teoriei sistemului mondial şi a sistemului mondial. Procedând astfel, cercetătorul are posibilitatea să urmărească “deplasările” spaţiale ale “centrului” şi ale celorlalte două arii, ceea ce înseamnă o re-structurare a sistemului mondial. Când “centrul” sistemului mondial s-a mutat de la Sevilla la Amsterdam, Mediterana a trecut pe locul doi şi Ţări-le de Jos au luat conducerea lumii.

*Teoria sistemului mondial este, deci, o teorie a stratificării mon-diale a societăţilor în “centre”, “semiperiferii” şi “periferii”*.

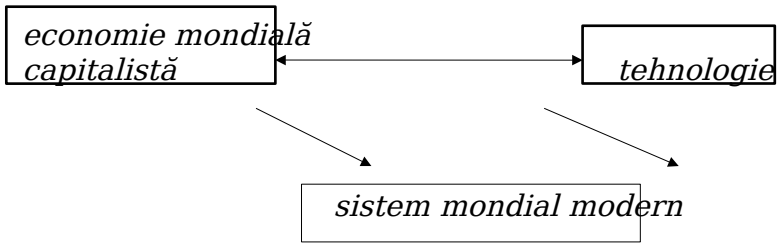
Într-o atare viziune, *puterea statului* are poziţie şi înţelesuri secun-de. De aceea teoriile statului nu pot explica procesele semnificative din sistem. Dimpotrivă, acest curent al “etatismului” poate fi el însuşi explicat ca o dimensiune a stratificării sistemului mondial în “state puternic inte-grate” din “centrul” sistemului, “state semi-integrate” în “semiperiferie” şi “state slabe” în “periferie”. Observăm, deci, că *baza explicaţiilor lumii şi, deci, a “naşterii sistemului mondial” este o “teorie a stratificării mondi-ale”, adică o teorie a “distribuţiei la scară mondială”*.

Ideea centrală a lui Wallerstein este că procesul distributiv s-a modificat: din sistem distributiv local a devenit “sistem

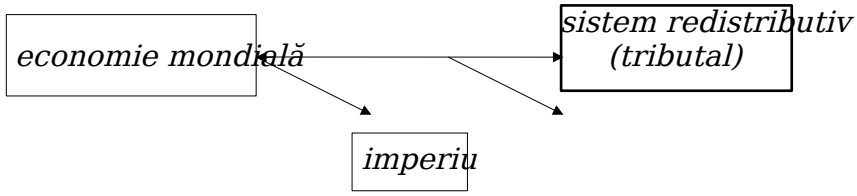
distributiv mon-dial". Mondializarea sistemului distributiv este, în viziunea autorului, principalul eveniment al istoriei de lungă durată, în ultimele şase sute de ani. Această mondializare a condus la apariţia unui nou sistem şi a unei noi civilizaţii. Ele constau din unificarea unei "economii mondiale" cu o nouă "civilizaţie" ("tehnologia capitalistă"). Această unificare reprezintă principala mutaţie capabilă să prevină transfigurarea noii "economii mon-diale" (cea nord-europeană) în imperiu, aşa cum s-a întâmplat cu celelalte "economii mondiale" din istoria universală. Observăm, deci, că noutatea epocii moderne constă în schimbarea secvenţei, în mutaţia secvenţei de schimbare. În epocile anterioare această secvenţă era următoarea:




În epoca modernă secvenţa s-a modificat astfel:




Desigur că şi în primul model sunt implicate tot trei variabile:




Noutatea cea mare constă deci în faptul că "tehnologia capitalistă" a făcut posibilă înlocuirea "imperiului tributal" ca mecanism de extragere a plusprodusului, cu "piaţa mondială". Ciudăţenia este să constatăm că me-canismul imperial *se reface* în cadrul procesului distributiv la scară globa-lă. Dacă în procesul de naştere şi *expansiune* a sistemului mondial mo-dern, mecanismul *imperiului* este înlocuit de un nou instrument de expan-siune – tehnologia capitalistă – în schimb, în cadrul procesului distributiv la scară globală se reface mecanismul imperiului, astfel că extragerea sur-plusului nu este una de tip capitalist, ci de tip imperialist. Ciudăţenia siste-mului mondial constă în aceea că practică un sistem distributiv eterogen: un

sistem de repartiţie directă de tip capitalist (la scara societăţii locale) şi un sistem de redistribuţie (repartiţie indirectă) de tip imperialist la scară internaţională (societatea globală). Aşa se face că, în vreme ce statele din centru practică un keynesianism naţional, cele din periferie sunt supuse practicilor unui keynesianism internaţional (cum ar fi cel al FMI, al Băncii mondiale etc.) încât putem spune că, în cele din urmă, economia mondială capitalistă a sfârşit şi ea prin a se transforma într-un imperiu mondial, un *imperium mundi*. Lucrul acesta este relativ ignorat de Wallerstein, dar am-plu rediscutat de G. Arrighi, S. Amin, A. G. Frank. Va trebui să ne referim deci la toţi.

La Wallerstein chestiunea este pusă prin ceea ce este, în cadrul modelului său, "teoria încorporării"; prin aceasta răzbate în chiar centrul "noii teorii" waller-steiniene "vechea teorie" a imperiilor. Procesul este mijlocit de "renaşterea imperiului" în chiar mediul noului sistem, adică în "centrul" acestuia. "Încorporarea" în sistem a altor arii (ceea ce reprezintă expansiune a sistemului) este echivalentă cu procesul de renaştere pro-gresivă a imperiului şi deci cu treptata transformare a economiei mondiale în imperiu mondial. Cu aceasta "sistemul mondial modern" şi-a pierdut "noutatea", adică modernitatea, iar teoria acestuia se vede şi ea treptat translocată în clasa teoriilor imperialismului. Sociologia sistemului mon-dial modern trebuie să înainteze consecvent şi să accepte, spre a nu se pierde, să devină noua sociologie a imperiului şi a imperialismului la scară mondială. Vom urmări pe acest ax teoria lui Wallerstein şi a şcolii sale. Este adevărat că profesorul american nu confundă "încorporarea" economică în sistem cu "încorporarea" politico-militară (proprie imperi-ilor). Însă, atâta vreme cât principiile reproducerii sistemului se arată mai puternice decât presiunea economiilor naţionale de a scăpa din chingile acestuia (ale stratificării mondiale), "încorporarea" redobândeşte înţelesuri "imperialiste".Sistemul mondial modern preia din ce în ce mai mult caracteristicile "imperiilor" şi în ciuda legilor sale strict economice, el sfârşeşte prin a se transforma totuşi în imperiu (adică în opusul său).

Metoda aceasta care caută "locuri" de convergenţă a explicaţiilor într-un sistem de scară mondială ar putea fi socotită "metodă comparativ-progresivă" sau "analiză regională integrată". Ea combină analiza proce-selor sistemice şi din sistem cu analiza sistemului. "Am fost interesat, scrie Wallerstein, în descrierea evenimentelor particulare numai în măsura în care ele aruncă o lumină asupra sistemului ca ilustrări tipice ale vreunui mecanism, sau în măsura în care ele constituie un punct de

răscruce în vreo schimbare instituţională majoră”[377]. Este, deci, clară metoda lui Wallerstein. Cele două procedee de identificare a “locurilor” în care con-verg explicaţiile constau în cercetarea (căutarea) “mecanismelor” şi a “pragurilor”. În felul acesta, analiza devine, din sistemică şi deci fără di-mensiune temporală când e privită din afara sistemului, analiză temporală (istoric şi evoluţionistă), când e privită din interiorul sistemului. Aşa se face că timpul sistemului nu este omogen, unic, ci eterogen, cel puţin prin combinarea “timpului scurt” cu “duratele lungi” sau “medii” şi a “timpului lumii” cu “timpii devenirilor şi ai schimbărilor interne” (aşa numitele “tranziţii”, “creşteri”, “declinuri”, “cicluri”, “faze”, “revoluţii”, ca aceea a “preţurilor” etc.). Analiza lui Wallerstein *începe* cu postularea contextului mondial” sau cu ceea ce Eberhard a denumit “timpul mondial”. Într-un atare context trebuie plasată analiza “sistemului social”, care, în viziunea sociologului amercian, nu este nici *statul*, nici *societatea naţională*, ci “sistemul mondial”. Adoptând, ca unitate de analiză, *sistemul mondial*, Wallerstein conchide că “statele suverane” trebuie văzute doar ca un tip de “structură organizaţională”, între altele, în cadrul acestui “unic sistem so-cial”. Din momentul în care a postulat ideea “*sistemului social unic*” Wallerstein sesizează dificultatea de a da “legi aplicabile la ceva unic”. Rămâne alternativa studierii *sistemului mondial* la un alt nivel de ab--stractizare, “acela al evoluţiei structurilor întregului sistem”. Studiul unor prezumtive legi aplicabile sistemului însuşi (ceea ce ne-ar conduce la difi-cultatea enunţată de Göddel) lasă locul examinării unor legi ale “evoluţiei structurilor” sistemului, deci “legi în sistem”. Aceasta revine, în cele din urmă, la ideea cercetării *stratificării mondiale*, în speţă, la studiul “sis-temului distributiv la scară globală.” Procedeul adecvat este acela al cercetării mecanismelor şi pragurilor, astfel încât, metoda lui Wallerstein cuprinde aceste trei mari părţi: a) studiul mecanismelor sistemului, b) stu-diul pragurilor (diverselor procese), inclusiv studiul fazelor, ciclurilor etc., şi în fine, c) studiul acelor “locuri” în sistem care provoacă o maximă convergenţă a explicaţiilor sistemice (parţiale sau “regionale”). Sub acest al treilea unghi de privire ne dăm seama că teoria globală nu respinge cu totul “teoriile regionale”, ba dimpotrivă, pare a le reclama. Nu trebuie să vă miraţi deci când voi deduce, din ideea generală a lui Wallerstein, teza celor trei “sociologii” relativ autonome: a) *sociologia metropolitană,* b) *so-ciologia semiperiferiei* şi c*) sociologia periferiilor*. Cele trei corespund relativei autonomii a celor trei locuri de convergenţă a

[377] I. Wallerstein, “Sistemul mondial modern”, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1994, p.16.

explicaţiior în sistem (sistemice): “centrul”, “semiperiferia” şi “periferia”.

În fine, chestiunea se repetă când e vorba despre aspectul temporal. Sociologia “duratelor lungi” şi a “timpilor scurţi”, a “ciclurilor” şi a “creş-terilor” ori “descreşterilor” etc., susţine, din “culisele” metodologice, spectacolul macroteoriei sistemice la scară globală. Prin urmare, teoria mondialistă nu respinge, ci se sprijină pe ideea unei “multitudini” de so-iologii regionale, pe care sistemul mondial le somează să se organizeze după unul şi acelaşi principiu conducător care este axul sociologiei dominante: teoria stratificării mondiale sau a “sistemului distributiv mondial” (ceea ce Marx a denumit “acumularea mondială a capitalului”). Sociologia epocală a sistemului mondial decupează patru “epoci majore” ale “sistemului mondial modern”: a) “originile şi condiţiile timpurii ale siste-mului mondial, încă numai un sistem mondial european” (pragurile acestei epoci sunt: 1450-1640); b) “consolidarea sistemului” (1640-1815); c) “con-versiunea economiei mondiale într-o întreprindere globală posibilă prin transformarea tehnologică a industrialismului modern” (1815-1917). Aceas-tă epocă a contribuit, prin expansiune, la “recrearea sistemului”; d) conso-lidarea acestei economii mondiale capitaliste diin 1917 până astăzi (cu tensiunile “revoluţionare” pe care această consolidare le-a provocat).

Analiza începe cu examinarea “marii crize” pe care Wallerstein o asimilează “preludiului medieval”. El examinează principiile componente ale sistemului (de atunci): a) pământul; b) proprietatea; c) veniturile; d) cla-sele de bază (seniorii, ţăranii şi funcţionarii, comercianţii, militarii); e) sta-tul şi imperiile; f) lumile (chineză, mediteraneană, nordică etc.); g) eco-nomiile mondiale; h) tehnologiile; i) procesele (expansiune, contracţie, creşteri, declin, inflaţii, deşertificarea, pustiirea etc.); j) temporalităţile (ci-cluri, durate, timpii scurţi); k) structurile; l) conjuncturile; m) mecanis-mele (taxe, confiscări, profituri ocazionale, prăzile, îngrădirile, dările) etc.

## Şcoala de la Binghamton şi grupul de la CEPAL (A. G. Frank, S. Amin)

Observăm, deci, că analiza lui Wallerstein rămâne una de sorginte so-ciologică. Este drept că între toate aceste “elemente” examinate (descrip-tiv), Wallerstein nu stabileşte cauzalităţi. Dimpotrivă, el constată că toate acestea se schimbă după o logică aparte, care le întrece pe toate şi deci cuprinde toate logicile particulare (operatorii). Această logică mai profun-dă ţine de legile structurilor din sistem, de durate (cronotopuri, cicluri, fa-ze

etc.) şi de mecanismele sistemice (sau structurale), precum: piaţa, tri-butul, tehnologia capitalistă, marile sisteme comerciale, sistemele bancare (monetare), sistemele de control şi de exploatare a muncii (deci inclusiv formele de "remuneraţie" a muncii), expansiuni şi contracţii ale siste-mului, "revoluţii" (inclusiv aceea a preţurilor) etc.. Sugestiile teoriei sunt multiple. Ocupându-se bunăoară de expansiunea sistemului, Wallerstein propune o teorie a "proceselor de frontieră" cu totul interesantă. Spre deo-sebire de difuzionismul clasic, Wallerstein apreciază că expansiunea nu poate fi asimilat unui proces de simplă "deplasare" – înaintare – a unei "frontiere" unice. Dimpotrivă, el constată că pe măsură ce sistemul se lăr-geşte, şi deci pe măsură ce metropola sau centrul sistemului îşi extinde in-fluenţa spaţială, calitatea frontierei se schimbă. Ea îşi pierde calitatea din "centru" şi devine "semiperiferială" pentru a deveni, spre marginile sale extreme, "periferială". Procesele din centrul sistemului îşi pierd calităţile ontic-istorice spre "marginea" sistemului, astfel că, în aria sa extremă, îndepărtată, "centrul" sau "metropola" nu mai sunt decât o simplă "peri-ferie", o "suburbie" a centrului. Centrul, deci, şi-a pierdut calitatea, valoa-rea şi puterea. El nu mai lucrează creator. Această lege a deficitului onto-logic progresiv al proceselor metropolitane spre marginile spaţiului lor de expansiune (al sistemului mondial) are calitatea de a înlătura orice iluzie şi orice ideologie legitimistă cu privire la caracterul sistemului mondial. Acesta este "central" doar în "metropolă" nu şi în "periferie", unde se manifestă doar prin calităţile lui *suburbiale*. Încât, dacă în centru calitatea sistemului este un factor de evoluţie şi dezvoltare, în periferie, acelaşi sistem este cauza "periferializării", a "suburbializării". Sistemul este evo-lutiv în centrul său şi devolutiv sau chiar "involutiv" în "periferie".

Problema este tulburătoare fiindcă ne previne asupra caracterului dual al sistemului mondial. El este "progresist" şi "pozitiv" în "centru", dar nu este sigur "pozitiv" în periferie. Problema este dacă, în periferie, efectele pozitive ale sistemului le întrec pe cele negative sau nu. În acest punct, mondialiştii se împart. Wallerstein susţine că sistemul unic trebuie măsurat cu o măsură unică şi că, deci, trebuie luate în seamă "efectele lui globale", care fiind pozitive pe întreg vor fi pozitive şi în părţile acestuia. În sensul acesta el invocă cugetarea lui G. Locker: "Nu trebuie să confunzi totalitatea cu plenitudinea. Întregul este mai mult decât suma părţilor, dar este, de asemenea, cu siguranţă, şi mai puţin"[378]. În acest pasaj, Wallerstein vede o ilustrare la o idee epistemologică în baza căreia teoria sistemului nu epuizează semnificaţia părţilor şi, ca atare, el optează pentru un compromis,

[378] Apud., ibid., p. 16.

care este un nivel intermediar de abstractizare (între părţi şi sistemul global): teoria evoluţiei structurilor sistemului.

Aşadar, Wallerstein este conştient de valenţele "părţilor", însă el crede, totodată, în universalitatea legilor structurale. Or, acestea sunt comune tuturor părţilor în cuprinsul unei epoci, pot fi diferite de la o epo-că la alta şi, tot astfel, pot fi proprii unor "niveluri" de integrare ale "ari-ilor" în sistem. Legile capitaliste sunt aşadar, comune celor trei "arii" de stratificare ale sistemului şi, din acest punct de vedere, Wallerstein este optimist: el crede într-un sistem mondial de *sumă pozitivă* (efectul capi-talist, de exemplu, e prezent şi în metropolă şi în "periferie").

Un A. G. Frank însă se îndoieşte de acest lucru, dovedind că, dim-potrivă, în periferie efectul de "subdezvoltare" adus de expansiunea siste-mului mondial îl depăşeşte pe cel de "dezvoltare". El numeşte acest proces "dezvoltarea subdezvoltării", iar S. Amin, referindu-se la acelaşi aspect, vorbeşte despre "acumularea incapacităţilor dobândite". Iată-ne, dar, deja, în faţa a două mari clase de teorii mondialiste: cele care-şi au centrul în "şcoala de la Binghamton" şi cele croite în jurul grupului de la CEPAL (sau ECLA), în frunte cu S. Amin şi A. G. Frank. Ne vom referi la ambele grupuri şi nu ne vom sfii să arătăm că tezele celor două "şcoli" au fost croite înainte în şcolile româneşti prin M. Eminescu, C. D. Gherea, Ş. Zeletin şi M. Manoilescu. Ne vom face datoria faţă de cultura română, punând-o în dreapta ei lumină şi în acest caz ca şi în cazul teoriilor neo-evoluţioniste. Vom insista în fine asupra a ceea ce credem că este baza epistemologică a erorilor strategice datorate analizelor întemeiate pe utilizarea eronată a paradigmei Wallerstein (c/p).

## Coeficientul de exploatare naţională (M. Manoilescu)

Wallerstein postulează, cum am văzut, că economia mondială modernă nu se mai transformă în imperiu ca vechile economii mondiale din istorie. Noi credem, aşa cum am precizat deja, că, la scara distribuţiei globale, economia mondială se manifestă mai degrabă ca un *imperiu mondial*, decât ca o economie mondială. Sistemul nu mai este, în ansamblu, condus de o eficienţă globală atâta vreme cât ceea ce se obţine în "centrul" său este mult mai puţin decât ceea ce se pierde în "periferie" şi în "aria exter-nă" ca urmare a funcţionării elevatoarelor mondiale de antrenare (drenare) a plusprodusului local.

Măsurătorile lui Manoilescu sunt surprinzătoare în acest sens. El constată, de exemplu, că de la epoca regulamentară la epoca interbelică, coeficientul de exploatare a muncii a crescut

enorm. După calculele lui Manoilescu, "proporţia între plusvaloare şi salariul mediu este, în România, atât în agricultură cât şi în industrie, de ordinul 2:1, adică din produsul muncii două treimi sunt luate de capitalişti şi numai o treime de muncitori"[379]. În agricultură, disproporţia este încă mai mare, existând ca-zuri în care plusvaloarea este de trei şi de patru ori mai mare decît salariul (asta explică "foamea de pământ" a ţăranului de vreme ce ţăranul pro-prietar are faţă de ţăranul salariat o superioritate enormă, căci îşi adaugă *renta*, care e de două ori mai mare ca salariul). Înainte de războiul Crimeii din 1852, proporţia aceasta în agricultură (ceea ce Marx a numit "coe-ficientul de exploatare"), între plusvaloare (adică numărul zilelor de clacă sau "boerescul" executate anual în folosul proprietarilor) şi zilele de muncă în cultivarea ogorului propriu (corespondentul salariului), era de 56/84. Deci, 56 de zile într-un an oferea muncitorul proprietarului (zilele de clacă) şi 84 pentru munca propriului pământ, ceea ce înseamnă un coe-ficient de exploatare de 56/84 = 0.66. Prin urmare, în România epocii interbelice coeficientul de exploatare era mult mai mare decât cel întrunit cu un veac înainte. Cu un secol înainte, deci, plusvaloarea reprezenta o treime din "produsul muncii", pe când în perioada interbelică era de 2/3 din "produsul muncii".

Prin urmare, *dezvoltarea economiei mondiale* nu aduce un plus *muncii sociale naţionale*, ci un minus. La aceasta trebuie adăugat şi "efe-ctul de epocă locală", aşa numita *durată seculară locală* în interiorul *duratei seculare* la scară globală. În vreme ce secolul al XVIII-lea este unul în care economia mondială parcurge ultima fază de "consolidare a sistemului mondial" (1640-1815), pregătind *epoca de conversiune* a eco-nomiei mondiale (într-o "întreprindere globală"), economia Principatelor parcurge, în epoca fanariotă, o îndepărtare de regimul capitalist apusean într-o *direcţie prebendială* (a treia direcţie), care îi aduce o uriaşă secă-tuire de energii, înstrăinarea masivă a surplusului (care, în loc de a fi rein-vestit în producţiile locale, este depozitat sub formă de "prebendă" în băncile străine). Fiindcă deşi (graţie comerţului cu bani şi comerţului cu bunuri) se lărgeşte foarte mult baza monetară a economiei româneşti, agen-tul fanariot nu este dispus să o reinvestească ori să o transforme în capital industrial aşa cum cerea "epoca marii conversiuni" a sistemului mondial.

[379] M. Manoilescu, "Teoria protecţionismului şi a schimbului internaţional", Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 130.

# Naşterea sistemului mondial modern (E. Perroy, Hilton). Teoria lui I. Wallerstein asupra "imperiilor ratate" şi a societăţilor lider

## Abordarea conjuncturală. Teoria lui Hilton

Asistăm, aşadar, între 1450-1640 la un eveniment istoric, ori mai precis la o "conjunctură de schimbări cruciale" din care se va naşte marea nou-tate a istoriei moderne: *sistemul mondial modern*. Această conjunctură a cuprins mai ales Europa şi, deci, a apărut în cadrul spaţiului european şi ca spaţiu şi sistem social european. Noul sistem s-a născut sub forma unei economii mondiale în intervalul 1450-1640, interval pe care Wallerstein îl denumeşte "lungul secol al XVI-lea". Geneza şi apoi dezvoltarea econo-miei mondiale s-a produs în urma unei generalizate "crize a feudalis-mului" care a cuprins procese ale crizei precum: scăderea populaţiei, pustiirea satelor, creşterea inflaţionară a preţurilor, răscoale ţărăneşti, răz-boaie feudale, criza creştinismului cu manifestarea primelor forme ale gândirii occidentale. Toate aceste procese s-au concentrat în intervalul 1300-1450.

Teoriile care au concurat spre a explica această conjunctură de criză au fost trei:

a) *teoria sau abordarea conjuncturală* a lui Perroy[380]. În viziunea lui Perroy, după o perioadă de relativă prosperitate şi de avans (creşterea populaţiei, întemeierea de noi oraşe, cultivarea pământurilor de frontieră etc.), în cursul secolului al XVI-lea această expansiune a încetat şi Europa feudală (ba chiar dincolo de hotarele ei) este înecată de "criză". Supra-feţele cultivate s-au comprimat, populaţia a scăzut, apar dificultăţile eco-nomice, starea de război, boli etc. Cauza ar fi fost, în viziunea lui Perroy, atingerea unui *punct optim* (suprem) în procesul de dezvoltare, dincolo de care se acumulează efectele inverse (decalajul între creşterea populaţiei şi starea tehnologiei). Totul a fost agravat de războiul de o sută de ani, de foamea de impozite, de criza de lichidităţi (creată astfel), de criza cre-ditului şi, deci, de dezorganizarea comerţului internaţional etc.

[380] Vezi Edouard Perroy: A l'origine d'une économie contractée: les crises du XIVe siĕcle, în "Annales E.S.C., IV, 2, 1949, p.168.

b) *o altă teorie este aceea a lui Hilton*, pentru care această criză n-a fost o simplă "criză conjuncturală" (în genul crizelor recurente ale sistemului capitalist modern), ci un "moment dintr-o tendinţă ciclică sinu-oasă". Mai curând aceasta a reprezentat culminaţia celor o mie de ani de dezvoltare, criza decisivă a unui sistem. «În ultimele secole ale Imperiului Roman, ca şi în Evul Mediu societatea a fost paralizată de consumurile crescânde ale unei suprastructuri politice şi sociale, cărora nu le-au cores-puns nici o sporire compensatoare în resursele productive ale societăţii»"[381]. Prin urmare Hilton găseşte explicaţia în limitele inerente ale sistemului distributiv feudal (care nu permitea o reinvestire lărgită a profiturilor în agricultură, ceea ce ar fi dus la o creştere a productivităţii). Observaţi, deci, cele două barometre de evaluare a crizei: unul lucrează cu proporţia dintre nivelul tehnologiei şi creşterea populaţiei (neexistând îngrăşăminte şi pluguri mai bune nu se putea face mult pentru ameliorarea situaţiei şi deci alimentaţia se prăbuşeşte cu toate consecinţele care-i urmează). Al doilea lucrează cu un alt "barometru", constând în proporţia dintre o "suprastructură politică" şi "produsul muncii", care se degradează şi astfel duce la o criză culminală. Această disproporţie a dus la răscoale, revolte endemice, fuga de pe moşii şi deci "criza veniturilor senioriale" (care la rându-le alimentează războaiele feudale etc.). A urmat deci nemulţumirea şi depopularea, un uriaş proces de *wüstungen*, adică de recesiune a aşază-rilor mai ales în ţinuturile de margine.

Strâmtorarea economică, declinul populaţiei au dus la creşterea pre-tenţiilor către ţărani şi deci la fuga de pe moşii. Nobilii însă se vor orienta şi spre noi cariere la curţile monarhice.

c) *A treia teorie este aceea ciclică*. După două sute de ani de rela-tivă dezvoltare a urmat o criză ciclică, ni se precizează.

d) În fine, *a patra teorie subliniază ideea unui "declin climato-logic"* (clima epocii a limitat cantitatea furajului de iarnă pentru animale, astfel că răspunsul n-a putut consta în sporirea numărului de animale).

## Explicaţii ciclice şi climatologice

Wallerstein opinează că această "criză" a feudalismului a fost rezultatul convergenţei celor trei mari cauze indicate de către cele trei teorii ale cri-zei: 1) o conjunctură creată de o durată lungă (după o mie de ani de civili-zaţie feudală, productivitatea a stagnat din cauza absenţei motivării pentru progres tehnologic, în vreme ce volumul de surplus prelevat de clasele conducătoare a crescut constant, ceea ce a dus la răscoale, la depopulare,

[381] Apud. Wallerstein, op. cit., p. 31.

războaie etc.); 2) o criză ciclică (ce a revenit după două sute de ani de rela-tivă dezvoltare) şi 3) un "declin climatologic" (o răcire teribilă a vremii, cum arată iernile lui Van Dyck şi Bruegel).

"Tocmai imensa presiune a acestei conjuncturi – criza feudalismului a fost concomitent rezultatul unei tendinţe seculare, al unei crize ciclice şi al unui declin climatologic – a fost aceea care a făcut posibile profunde schimbări sociale. Ceea ce Europa urma să dezvolte şi să întărească acum era o nouă formă de însuşire a surplusului, o economie mondială capita-listă. Aceasta urma să se bazeze nu pe o însuşire directă a surplusului agricol sub forma fie a tributului (cum a fost cazul pentru imperiile mon-diale), fie a rentelor feudale (cum s-a întâmplat în sistemul feudalismului european). În locul acestora s-a dezvoltat acum o nouă formă de însuşire a surplusului bazată pe o productivitate mai eficientă şi mai înaltă (întâi în agricultură, apoi în industrie), însuşire efectuată prin intermediul meca-nismului pieţei mondiale, cu asistenţa "artificială" (adică non-piaţă) a apa-ratului de stat, fără ca vreunul din aceste state să controleze piaţa mondială în integralitatea sa."[382]

## Răspunsul lui I. Wallerstein. Imperiul ratat.

Dintre toate schimbările petrecute, trei au fost esenţiale pentru structura unei economii mondiale capitaliste:

a) expansiunea geografică a lumii (în acea perioadă);

b) dezvoltarea unor metode de organizare a muncii diversificate în raport cu diferite zone ale economiei mondiale;

c) crearea unor aparate de stat puternice în acele state care vor deveni "centrale" (state-nucleu) ale noii economii mondiale.

*Frontierele* Franţei şi Angliei se trasează încă din secolul al XVIII-lea. Pe baza lor s-au clădit sentimentele naţionaliste: "Mai întâi graniţele, apoi pasiunile...", observă Wallerstein. Curiozitatea acestor "frontiere" este că ele nu sunt doar "izobare politice" care fixează un echilibru între "presiuni" de forţe şi de mase diferite, ci totodată o "justă măsură" între un *prea mare* (prea întins) şi un *prea mic* (prea concentrat).

Pe măsura întinderii "statului" creşte prosperitatea şi eşuează un im-periu. În fiecare creştere a "statului-naţiune", observă Wallerstein, pulsea-ză un "imperiu *manqué*" (ratat).

"Trebuie să fi fost destul de întins [acest imperiu *manqué*] pentru a putea supravieţui, ascunţindu-şi totodată ghearele spre vecini, dar, în ace-laşi timp, suficient de restrâns pentru a putea fi

[382] Wallerstein, op. cit., p. 44.

organizat de la un centru şi pentru a dobândi conştiinţa unei entităţi."[383]

Şi totuşi, noul sistem s-a născut printr-o şi ca o "expansiune terito-rială a Europei"[384]. Curiozitatea acestui nou sistem social, deci, este că el se constituie ca un cadru în care sunt înglobate "naţiuni-state", procesul însuşi desfăşurându-se după un model şi anume acela al "societăţilor-lider". Expansiunea Europei n-a fost îndeplinită de ea însăşi. Portugalia a fost aceea care a luat conducerea, fiindcă ea a îndeplinit o sarcină euro-peană sau de sistem mondial: explorarea mărilor. Sigur că expansiunea a început mai devreme. Prin cucerirea Spaniei de la mauri, cucerirea nor-mandă a sudului Italiei şi a Siciliei, expansiunea engleză spre Ţara Galilor, Scoţia şi Irlanda, prin pătrunderea scandinavă în ţările baltice şi slave (creştinarea) s-a produs o formidabilă înaintare a frontierei europene. Cu toate acestea, procesul a fost urmat de o "criză" de contracţie: replierea maurilor în Granada, expulzarea cruciaţilor din Levant, recucerirea Con-stantinopolului de bizantini şi a platoului rusesc de către mongoli, *Wüstungen*-ul interior al Europei însăşi, toate acestea, apreciază Waller-stein, sunt procesele retragerii frontierei. Explorarea mărilor şi marea expansiune în Atlantic au fost a doua fază şi rolul conducător a revenit Portugaliei. De ce?

## Tabloul alimentar al lumii şi moneda de scont

Examinând procesul, Wallerstein constată că nu comerţul cu obiectele de lux şi mirodenii a fost cauza expansiunii atlantice. A funcţionat un alt resort motivaţional: prefacerile dietei, a *tabloului alimentar*, cu o mai bună distribuţie a valorilor nutritive, cu extinderea culturii grâului în toată Eu-ropa şi cu presiunea scării în opt trepte a alimentelor asupra proceselor socio-spaţiale, acestea toate au fost baza motivaţională a expansiunii teri-toriale. Wallerstein constată că zahărul a fost una din principalele moti-vaţii ale expansiunii în Atlantic. Odată cu el a venit şi sclavia. Ori, această expansiune deturnată de *nevoia de zahăr* începuse încă în secolul al XII-lea. Scara lui Benett a alimentelor în funcţie de costul lor la o mie de calo-rii situează, la bază, produsele făinoase, tuberculii şi rădăcinoasele, zahă-rul apoi şi, pe o treaptă superioară, peştele şi carnea. Cerealele şi zahărul au fost factorii dinamici ai expansiunii (carnea pierde din importanţă între 1400-1750).

Lemnul a fost un alt produs de necesitate lărgită, ceea ce a dus la masiva despădurire a Europei Occidentale (stejarul

[383] Ibid., p. 39.
[384] Ibid., p. 44.

devenise tot mai greu de găsit). Întră în joc aria baltică. "Ecologia mondială" se modifică acum, dar în favoarea Occidentului. Stejarul "moare", zahărul va ucide "popula-ţii" în istovitoarele plantaţii ale zahărului. Deja în acest raport funcţio-nează un "barometru al spaţiilor", un "cântar al lumilor" *care se apleacă item cu item în favoarea Occidentului*. Statul-naţiune *versus* imperii este un atare "cântar". Dar poate că locul decisiv al acestui "cântar" este rapor-tul dintre spaţiul european şi cel chinezesc. Prin acest raport se va tranşa raportul dintre Asia şi Europa. China a hotărât atunci pentru toată Asia. Portugalia a hotărât atunci pentru toată Europa.

Dar să urmărim un alt item al motivaţiei expansionare. El este legat de "banul" din psihologia sau reprezentarea colectivă. Adoptarea banilor de scont ar fi putut diminua la maxim nevoia de tezaure.

Evul Mediu târziu a inventat "moneda de scont" şi prin aceasta a descoperit "banii simbolici". Şi totuşi aceştia n-au cucerit mentalul colec-tiv (nu l-au cucerit integral nici azi). La baza rezistenţei se afla "psihologia fricii". Banii de scont ar fi putut să se prăbuşească şi atunci s-a crezut în tezaure.

"Banii ca mijloc de plată puteau fi utilizaţi oricând ca marfă, cu condiţia ca cele două întrebuinţări ale banilor, ca măsură a valorii şi ca mijloc de plată, să nu se fi îndepărtat una de alta prea mult. De aceea folo-sirea metalelor preţioase a fost esenţială şi deci, fără ele, Europei i-ar fi lipsit încrederea colectivă necesară pentru a dezvolta un sistem capitalist în care profitul e bazat pe forme diferite de manifestare a valorii rea-lizate."[385]

Acest fenomen de psihologie colectivă a fost deci un fenomen de structură socială. În fine, declinul veniturilor senioriale a generat o formă specială de violenţă a conduitei nobilimii engleze, numită de Postan "gangsterism" (folosirea violenţei ilegale pentru refacerea standardului pierdut). Acest gangsterism a hrănit expansiunea ca pe una din formele lui. Aceşti nobili deci întreprindeau expansiuni mai uşoare şi astfel îşi istoveau nevoia de expansiuni mai serioase. Portugalia, însă, prin poziţia ei nu a avut de ales. Wallerstein crede că motivaţia pentru explorările ibe-rice ar fi putut veni de la "fiii mai tineri" cu titluri nobiliare, dar săraci, abia apoi fiind preluată de comercianţi. Însă nici acest motiv, nici suprapo-pularea, nici "spiritul de cruciadă" nu explică "rolul conducător" al Por-tugaliei în expansiune.

[385] Ibid., p. 51.

## Rolul conducător al Portugaliei

Motivaţia se află în declinul veniturilor senioriale ale Europei şi în interesul Portugaliei de a-l rezolva prin explorare atlantică. Însă motivaţia nu e suficientă. Trebuie examinate capacităţile. Wallerstein găseşte că Portugalia a avut poziţia cea mai bună în relaţia motivaţie – capacităţi pentru a prelua rolul conducător în expansiune. Între capacităţi, Walle-rstein consemnează:

a) *poziţia*: Portugalia are deschidere spre Atlantic (cea mai apro-piată de insulele atlantice), fiind favorizată şi de distribuţia curenţilor oceanici (necesari plecărilor din porturi);

b) *experienţa* în comerţul la mare distanţă (sub a veneţienilor, dar la nivelul cetăţilor din nordul Europei);

c) *disponibilitatea de capital* (genovezii deciseseră să investească în întreprinderea comercială iberică şi să-i încurajeze în direcţia expansiunii peste ocean). În secolul al XIII-lea italienii (genovezii) se aflau în Portu-galia. Ei au fost agentul care a "atras popoarele iberice în comerţul inter-naţional al epocii". (...) "Cam prin 1317, oraşul şi portul Lisabona vor reprezenta marele centru al comerţului genovez"[386];

d) un alt aspect se leagă de faptul *că Portugalia a fost cea mai legată de zona mediteraniană islamică*, ceea ce a făcut din ea zona cea mai monetizată (deci nu integrarea în Europa i-a asigurat avantajul, cu toate că Europa va deveni "locul" noii economii mondiale);

e) *puterea aparatului de stat* şi *stabilitatea* care i-au permis să-şi consacre energiile nu războaielor, ci unor acţiuni comerciale profitabile (logica geografiei).

În cazul Portugaliei se mai întruneşte un aspect: "afacerea desco-peririlor" era un avantaj pentru cele mai multe grupuri (stat, nobilime, bur-ghezie comercială, semiproletariatul oraşelor), ceea ce conferă "unitatea voliţională" a proiectului, ceea ce lipsea celorlalte ţări occidentale care aveau *nevoi* multe, dar dispersate în grupuri.

Ne aflăm în epoca "majestăţii" regelui şi, deci, a "nevoii de glorie" monarhică şi nobiliară. Neavând alte zone de descărcare a tensiunii acestor nevoi, nobilii şi-au afiliat "fiii mai tineri" proiectului de expansiune ocea-nică. La acestea se adaugă lunga ucenicie în comerţul la mare distanţă şi experienţa în aria cea mai monetarizată a Europei. În fine, trebuie să ară-tăm de ce noul sistem mondial apare doar într-un centru şi nu în două, să zicem: China şi Europa? De ce, deci, apare într-o economie mondială şi nu într-un imperiu: cel chinez?

China nu era în nici un aspect inferioară Occidentului. Tunurile chinezeşti erau tot atât de bune ca cele occidentale până la începutul seco-lului al XV-lea. Totuşi, de acum, Europa face

[386] Ibid., p. 54.

progrese notabile în dome-niul artileriei. Joseph Needham datează momentul instaurării avantajului industrial tehnologic european asupra Chinei abia pe la 1450. Din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea, China se menţine la un nivel mai ridicat decât Europa. Revoluţia galileică declanşează creşterea exponen-ţială a Europei. În plus, explorările chineze şi portugheze încep simultan şi totuşi cele chineze încetează brusc la 1434.

# Sociologia schimbărilor la scară mondială. Raportul occident-orient. Ideea europeană şi lumea europeană în viziunea Şcolii de la Binghamton

## Teoria lui P. Chaunu şi teoria lui I. Wallerstein

Pentru a explica diferenţierea lumilor care au concurat între ele pentru poziţia de "lume-leader" la startul modernităţii, Wallerstein începe prin a provoca "agenţii" decesului epistemologic al tuturor teoriilor care au con-urat la găsirea explicaţiilor. El păstrează numai ceea ce rezistă din ele (deci cât rezistă) şi numai pe acelea care rezistă "efectului" de impact. Teoriile convocate sunt:

a) *teoria weltanshauung-ului*, care explică "eşecul chinez" prin ab-senţa "misiunii colonizatoare" (chinezii se considerau "lumea" în întregul ei);

b) *teoria rezistenţei clasei mandarinale*;

c) *teoria decalajului tehnologic*;

d) *teoria intervenţiei unui factor* care a stopat problema explorărilor (ameninţarea dinspre Răsărit a acelor Wako, bande piratereşti japoneze care prădau coasta Chinei);

e) *teoria lui Chaunu*, cum că, Chinei, i-ar fi lipsit "grupurile cu voinţă convergentă" de expansiune.

Wallerstein propune o teorie a "deosebirilor semnificative", care înclină cântarul în favoarea Europei. Aceste deosebiri sunt:

a) reorientarea agriculturii europene spre creşterea animalelor con-feră "puteri sporite" europeanului (acesta posedă în secolul al XV-lea o forţă motrice de cinci ori mai mare decât omul chinez, graţie folosirii pu-terii animale);

b) europeanul risipeşte spaţiul. China pare a fi lipsită de nevoia sub-sconştientă de spaţiu ("Americile interne" ale Europei au fost repede epuizate);

c) China era un vast imperiu (cum era şi lumea turco-musulmană). Europa nu era un imperiu; era o economie mondială în naştere compusă din mici imperii, state-naţiuni şi oraşe-state.

## Prebendă şi fief

Pentru a înţelege importanţa acestei diferenţe, Wallerstein invoca teoria weberiană a celor două forme de dezintegrare a unui imperiu: feu-dalizarea în Occident şi prebendializarea în China. Senioria orientală a depins mai mult de autoritatea centrală.

"Privită ca o categorie economică, *senioria orientală* a rămas de aceea, în esenţă, o *prebendă* şi n-a devenit un *fief*; s-a petrecut nu o feuda-lizare, ci o prebendializare a statului patrimonial. Paralela comparabilă occidentală, deşi subdezvoltată, nu este *fieful medieval*, ci *vânzarea rangurilor* şi a *prebendelor* în tot secolul al XVII-lea."[387]

Ce s-a întâmplat? În Europa, creşte rolul cavalerilor – ca războinici de rang intermediar – în raport cu "centrul", în procesul de dezintegrare a imperiului. Lor deci le revine rolul central şi astfel noua formă socială este *feudalismul* şi nu *statul prebendial*, unde "centrul este relativ mai puternic decât în cazul sistemului feudal. În plus, sistemul feudal permite ca regele să se instaleze în vârful unui sistem ierarhic unic de relaţii feudale, în care se dezvolta un sistem de loialitate ce va deveni loialitate faţă de rege. În plus, sistemul chinez nu se baza pe "constrângerea feudală" şi astfel Chinei i-a lipsit motivaţia capitalistă.

Ideea lui Wallerstein este că: "receptivitatea iniţială a unui sistem la forme noi nu conduce la o schimbare graduală continuă, ci, mai degrabă, la o sufocare a schimbării, pe când existenţa duce la o breşă. (...) Feuda-lizarea a condus la fragmentarea structurii imperiale, pe când prebendi-alizarea a menţinut-o. (...) Patrimonialismul oriental cu prebendele sale pecuniare nu putea fi dizlocat decât fie de cucerirea militară, fie de revo-luţii religioase. Doar acestea ar fi putut sfărâma structura rezistentă a intereselor prebendiale, creând noi distribuţii ale puterii..." [388].

## Imperiu şi economie mondială

Dar lucrul cel mai semnificativ este chiar inexistenţa unui imperiu în Europa care, când turcii ameninţau Viena, să fi deviat energia portugheză de la proiectul *explorării mărilor* la sarcina *apărării Vienei*. Ceea ce nu precizează Wallerstein aici, în spiritul metodei sale, este *rolul european* al ţărilor de "frontieră europeană" în apărarea Occidentului; când acesta ar fi trebuit să se mobilizeze într-un război cu imperiul de la Sud, statele de la frontieră au preluat asupra lor această sarcină şi astfel au lăsat libertate Occidentului spre a-şi urma nestingherit proiectele protocapitaliste.

[387] M. Weber, apud. ibid., p. 63.
[388] Wallerstein, op. cit., p. 65.

Aşadar, dincolo de aceste diferenţe nu se poate spune că în privinţa unor aspecte semnificative precum – populaţie, arie, nivel tehnologic – ar fi existat decalaje între cele două arii. Cât priveşte diferenţa sistemelor de valori, aceasta nu a influenţat decalajul, căci aceleaşi valori pot fi utilizate în asociere cu impulsuri structurale opuse. Diferenţa esenţială reflectă "conjugarea unei tendinţe de durată lungă cu un ciclu economic ime-diat"[389]. Tendinţa de durată lungă se referă la menţinerea în China a "impe-riului mondial" bazat pe o birocraţie prebendială. La acestea trebuie arătat că Europa pusese în expresie impulsuri spre creşterea animalelor şi către grâu, China spre orez.

*Strâmtorarea* seculară a lovit cele două sisteme în chipuri diferite. Europa găsea expansiunea mai recompensatoare decât China. În plus, China era împovărată de o structură politică imperială, care zădărnicea fo-losirea de către stat a pârghiei spre schimbare, pe care monarhii europeni au găsit-o în "mistica loialităţilor feudale".

Deci, cam pe la 1450 a fost creat în Europa cadrul apariţiei unei economii mondiale bazată pe "două instituţii-cheie": *diviziunea mondială a muncii* şi *aparate statale birocratice puternice* în anumite zone. Noua economie se va dezvolta ca un sistem stratificat în trei zone: *centrul, semi-periferia, periferia*. De ce s-a întâmplat astfel vom examina în prelegerea următoare. Aici vom insista doar asupra celor trei concepte, nu înainte de a recapitula *caracteristicile imperiului ca sistem mondial*.

*Imperiul* acoperă nevoile economice prin *dări* şi prin *cuceriri de noi teritorii*. Militarul este stâlpul statului. Statul are nevoie de avuţie pentru a susţine o putere militară. Averea e adunată prin prelevări care cer o ierar-hie de funcţionari ocupaţi cu colectarea dărilor. Când ierarhia creşte, de-vine dificil controlul ei de către împărat. În unele perioade conducătorii comercializează titlurile şi funcţiile aparatului de stat. Acesta însă e un ex-pedient. Soluţia la îndemână e alta: purificarea "funcţionarilor" şi sporirea dărilor fiscale asupra ţăranilor. Aceasta duce la revolte. Înăbuşirea lor ce-re cheltuieli pentru "forţele militare", deci suplimentare. Astfel se creează un cerc vicios: forţa militară costă bani şi eforturile de a o spori submi-nează eficienţa şi măreşte rezistenţa. Înăbuşirea rezistenţei cere escala-darea forţei militare de unde noi cheltuieli şi, deci, o nouă rezistenţă etc.[390]

Cât priveşte *economia mondială*, aceasta, cum am văzut, se bazează pe *piaţă*, nu pe tribut în extragerea surplusului, *pe o nouă diviziune inter-naţională a muncii*, care stratifică sistemul în trei arii: centru, semiperi-ferie, periferie, pe o nouă tehnologie (capitalistă) şi pe *raţionalizarea muncii*. Particularitatea noului

[389] Ibid., p. 69.
[390] Cf. R. Collins, op. cit., p. 94.

sistem mondial constă în aceea că *inte-racţiunea* în sistem dintre cele trei arii este aceea care determină structura internă a fiecăreia. Asupra acestei chestiuni, în prelegerea următoare.

## Regimurile ideii europene

Teoria "centru – periferie" a lui Wallerstein încheie un ciclu de evoluţie a gândirii teoretice europene. Cu această etapă finală se încheie şi dezba-terea unei probleme ideologice, aceea a raportului Occident – Orient.

După alte câteva performanţe teoretice remarcabile, teoria lui Wallerstein este prima abordare în *regim teoretic a ideii europene*.

Ideea europeană a fost cea mai grozavă elaborare a "frontierei euro-pene". Rostul ei a fost acela de a defini o civilizaţie, cu sensurile ei singu-lare. Aşa cum s-aa întâmplat cu ideea romană, cu ideea greacă ori cu alte mari civilizaţii care s-au exprimat în lume şi sub forma, prin statutul unei "idei". Există, deci, o "idee" care conţine virtualităţi de creştere şi de ex-pansiune. Probabil că, faţă de ideea europeană, toate celelalte expresii ale ei – ideea britanică, ideea americană – sunt simple ilustrări epocale, un fel de diferenţieri datorate timpului (istoriei) a uneia şi aceleiaşi idei *dominante*.

Controversele în jurul ideii europene au fost şi au rămas enorme. Ceea ce trebuie spus în legătură cu această idee este că prin ea se defineşte stilul istoric al unei civilizaţii. Există sisteme mondiale în istorie care au adoptat ca *idee directoare* a procesului lor de expansiune diverse *sisteme religioase*. Alte sisteme au inventat idei pseudoreligioase pentru acelaşi scop.

Expansiunea imperiului rus, de pildă, a antrenat şi un proces de prelucrare religioasă a ideii slave. Acesta este substratul slavofianismului. Prin urmare, nu *ideea ortodoxă*, ci *ideea slavă* a fost *vehiculul* expansiunii ruse. De aceea toate acele interpretări care văd în ideea ortodoxă primejdia unei coaliţii panslaviste sunt eronate şi izvorăsc dintr-o necunoaştere agre-sivă, adică din snobism. Fiindcă la baza lor se află pretenţia unei aserţiuni ce-şi trage rădăcinile dintr-o dublă ignoranţă: atât a specificului expan-siunii ruse, cât şi a specificului răspândirii religiei ortodoxe. Religia orto-doxă este singura religie profund comunitară, refractară la prelucrările instituţionalismului laic. În această situaţie religia ortodoxă nu poate sluji de vehicul pentru scopurile unei expansiuni laice. Ea este prin excelenţă *ecumenică* şi imperiul cel mai puternic al Răsăritului, Imperiul Bizantin, n-a făcut altceva decât să susţină el *formula ecumenică*. Aşa se face că numai în aria ortodoxă există ecumenism. Aria catolică este monocefală, unidirecţională, având, în

centrul unic, figura papei şi teza “infaibilităţii papale”. Prin urmare, Rusia, chiar când a invocat ideea ortodoxă, a su-bordonat-o ideii panslave.

În direcţii similare au mers şi alte imperii de substituţie. După ce au invocat ideea bizantină, de exemplu, grecii fanarioţi, cei ce au visat atât la renaşterea Bizanţului nu au făcut altceva decât să utilizeze o *idee laică* în nume propriu. Aşa se face că *ideea panelenă* s-a născut ca “mare idee” în cadrul unui vis de expansiune, care n-a prins niciodată relief.

Nu cu mult diferit a fost cazul Germaniei. Hitler a croit şi el o idee de expansiune pangermanică, pe care a denumit-o *idee ariană*. Arianismul lui Hitler face parte din clasa ideilor imperiale, de justificare a unei expansiuni. In toate aceste idei citim un *conţinut pseudoreligios*.

## Ideea europeană ca idee franceză şi britanică

Franţa şi Anglia se află la baza procesului de secularizare a acestor “pan-idei”, cum le-a denumit geopolitica germană prin Haushofer. Intr-un anume sens, aceste idei au fost readuse la regimul *ideii romane*, prima mare idee expansionară, care a preluat un conţinut strict juridic, nereligios. *Ordo romana* era o civilizaţie juridică şi urbană. Ideea romană era, deci, înainte de toate, o mare idee juridică din care s-a şi născut ideea modernă de stat.

Oarecum la fel au procedat britanicii cu expansiunea lor pe care au justificat-o tot în numele unei *idei de ordine civilă, de civilizaţie*. Pan-ideile sunt, aşadar, fie *idei civile*, fie *idei religioase* (ori pseudoreligioase). Singura religie care a renunţat la un *vehicul profan* (un imperiu) pentru expansiunea ei a fost *ideea creştină*. Ea s-a legitimat prin ideea imperiului lui Dumnezeu, neamestecându-se în ordinea lumii acesteia, ci chemând omul în Biserica lui Hristos, în comunitatea Bisericii, ca singură cale de răscumpărare. Neamestecul în această lume este, deci, o *virtute*, şi o mare noutate, nu un deficit, o lipsă. În felul acesta, ideea creştină scoate perfec-ţiunea omului de sub guvernarea imperiilor profane şi o aşază sub coman-damentul unic al lui Dumnezeu. Rosturile religiei, aşadar, nu sunt de a or-ganiza viaţa laică, unde nu trebuie să se amestece, ci aceea de a oferi calea către mântuire. Cu această finalitate ea va reuşi să atragă în cana-lizările ei şi viaţa profană, care devine astfel o *cale* către Dumnezeu. Pan-ideile ca *idei civile* îmbracă, însă, cum am precizat, şi o formă religioasă, se mani-festă, deci, ca idei pseudoreligioase sau, cum au spus antropologii, ca “religii civile”.

Respectiva idee ridică un *model dominant* la rang de *model perfect*, de singur *model salvator*, adică de *religie civilă*.

Aşa s-a întâmplat cu toate formele pan-ideilor laicizate, inclusiv cu *ideea paneuropeană*. Conţinutul ("coeficientul") religios al acestor idei paneuropene a fost asimilat de Cioran unui *mesianism istoric*, în care el a identificat semnele "alegerii", ale calităţii de "mare cultură" (de "cultură universală") şi singura *justificare a unui popor*. Mai simplu spus, el inter-preta, de exemplu, în sarcina şi puterea Franţei de a înălţa *ideea franceză* la rang de "religie civilă" o justificare mesianică, singura justificare a existenţei acelui popor. Acel popor este ridicat, astfel, la rang de "popor mesianic", de "mare exemplu", demn de urmat de alte popoare.

Epocile istorice ar fi, într-o asemenea viziune, dominate de marea deflagraţie mesianică a unui popor. Încercând să laicizeze pan-ideile, nici Franţa, nici Anglia nu le-au eliberat de "coeficientul lor religios". Ideea franceză era desigur ideea europeană practicată însă ca "religie civilă". Pe acest val s-au mişcat în Europa toţi paşoptiştii. Ei au avut o credinţă de tip aproape religios în "instituţiile liberale" franceze şi au nutrit iluzia că sim-pla lor *copiere*, imitaţie, transportul lor în ţările de origine vor fi salva-toare pentru popor. *Calea mântuirii popoarelor* prin copierea instituţiilor apusene a fost, deci, o idee paşoptistă, un subprodus al pan-ideilor occi-dentale practicate ca "religii civile".

Faţă de această viziune, s-au stârnit primele reacţii critice în "ţările" rămase în urmă. Aceste reacţii critice au fost mediul sau laboratorul unor formidabile creaţii de mare originalitate, care toate au apărut pe valul acestui *curent reacţionar*, nu în cadrul curentului de imitaţie sau de sin-cronizare, cum a fost denumit. Prin urmare, sincronizarea a fost *fatală*, dar nu a fost *recreatoare*. Curentul reacţiilor a restabilit şansa creaţiei, a crea-tivităţii. Cultura acestor arii, în măsura în care a fost o *cultură specifică*, adică de *creaţie locală*, nu de import, a fost o *cultură critică*. Vom reveni în final la ilustrările necesare pentru cazul culturii române. O vom face în strânsă legătură cu chestiunea regimului muncii în "periferia" sistemului mondial modern.

România este o excelentă ilustrare pentru teoria lui Wallerstein, dar şi un caz de "cultură critică" europeană, care a înţeles între primele pro-cesul periferializării şi, totodată, a contribuit la ceea ce ar fi procesul de schimbare a *regimului funcţional* al ideii europene, ca mare idee sau ca pan-idee.

Înainte de a examina acest caz, să revenim la contribuţia lui Waller-stein, care este primul mare sociolog a cărui operă ilustrează regimul *teoretic* deplin (nu pur şi simplu sociologic) al *ideii europene*. Cu I. Wallerstein războiul contra utilizărilor religioase ale acestei idei a fost câştigat definitiv, indiferent de

momentele prestigioase ale acestei serii. E de reţinut oricum că există o serie în care putem urmări variaţia func-ţională a ideii europene. Să reţinem că ideea europeană, ca pan-idee se referă la o mare expansiune, la creşterea şi expansiunea Europei, ori, mai precis, a civilizaţiei europene. În alte utilizări ale ideii europene, procesul a fost prezentat ca înaintare grandioasă. La Wallerstein, însă, pentru prima dată, la o asemenea scară, procesul este prezentat în toată goliciunea lui, ca un proces care, nu numai că nu poate aduce justiţia universală (deci drepturi universale), ci este un proces care se *bazează* pe "centre" şi "peri-ferii", ba chiar le întreţine, le creează.

## Ideea europeană şi lumea europeană în viziunea lui I. Wallerstein: centre, semiperiferii, periferii. Rolul "culturilor critice"

Ideea europeană la Wallerstein este ideea mondialistă a unei *lumi stra-tificate* în "centre", "semiperiferii" şi "periferii". Prin urmare, economic, ideea europeană aduce unora avantajul "centrului", altora, dezavantajul "periferiilor" ori semiavantajul "semi-periferiei". Să urmărim categoriile economico-sociologice ale celor trei arii. Dimpreună cu acestea putem vorbi şi despre un sistem de categorii globale, precum am spus.

Să recapitulăm principalele categorii: "centru", "semiperiferie", "periferie". Ariile "centrale" sunt cele care includ statele a căror măreţie şi putere se datorează rolului economiilor lor, care sunt "economii condu-cătoare" sau "economii-lider". Aceasta atrage după sine şi putere militară, şi putere culturală, întrucât avuţia atrage după sine prestigiu şi este atractivă pentru intelectualii cei mai buni ai epocii. Suportul economiei centrale este furnizat de poziţia sa în "sistemul mondial", care este una de dominaţie asupra *periferiei*.

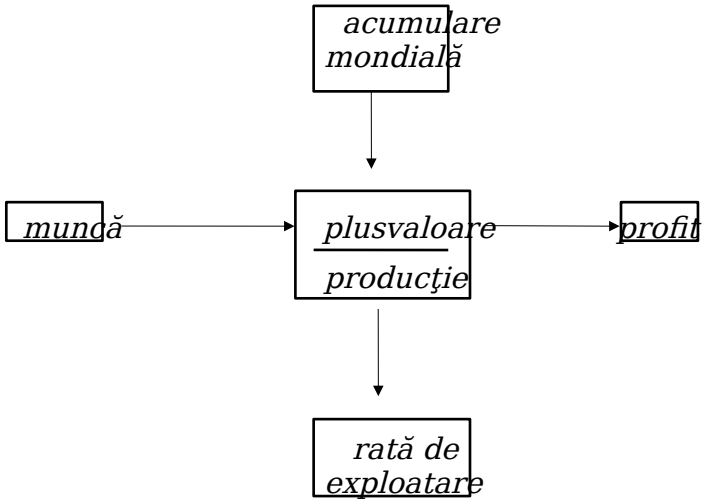
Periferia, la rândul ei, constă din ariile "coloniale" sau "subdez-voltate", al căror rol este de a furniza materii prime şi produse primare ariilor centrale la termeni avantajoşi, de ieftinătate. Acestea au fost "arii externe".

Statele cu o poziţie intermediară între cele două arii – centrală şi periferială – alcătuiesc "semiperiferiile". Poziţia celor trei arii poate fi caracterizată sub aspectul *sistemului politic*, al modurilor de *organizare* şi de *exploatare a muncii, al structurii sociale* în ansamblu şi evident al altor aspecte. Prin urmare trebuie să distingem între aceste arii şi între sistemele categoriale prin care le putem analiza. Scara celor trei arii este, deci, o scară de exploatare mondială între state puternice şi state mai slabe. Ea

este totodată o diviziune internaţională a muncii şi o stratificare a veniturilor.

"Semiperiferia, observă Collins, încearcă să exploateze economic statele mai slabe în aria lor. Semiperiferia este, de asemenea, şi un fel de cadru de mobilitate socială prin care unele state periferiale se pot mişca ascendent, atingând eventual chiar statutul centrului. Astfel America de Nord a început ca arie externă, locuită numai de indieni; a devenit o peri-ferie în perioada colonială, apoi a urcat spre statusul semiperiferial în epoca Revoluţiei Americane. Ea a devenit, apoi, eventual o arie centrală în secolul al XX-lea."[391]

Dacă am utiliza o schemă pentru sursele de constituire a profitului am obţine o asemenea reprezentare:




Vom reveni asupra celor trei arii.

Să urmărim pentru moment alte concepte globale ale analizei: ci-cluri, crize, războaie, trenduri. Mai întâi, în ceea ce priveşte cele două con-cepte globale: "economie mondială" şi "imperiu mondial". Să observăm, mai întâi, că termenul de "economie mondială" are la Wallerstein o accep-ţie care pare a fi împrumutată de la Braudel. Există, spune Braudel, mai multe economii mondiale în istorie. Acestea sunt "economiile" *lumilor vechi* (economia Imperiului Roman, a Imperiului Bizantin etc.). Toate, aşadar, au sfârşit prin a se transforma în imperiu. Economia mondială europeană este prima care a evoluat spre un sistem mondial neimperial, diferit de imperii, bazat adică pe o piaţă mondială, nu pe tribut ca mijloc de extragere a surplusului. Aceasta nu exclude, însă, ideea coexistenţei economiei mondiale cu imperiile mondiale cel puţin în epoca modernă timpurie. În plus, este posibil ca dinamismele imperiale să supravieţuiască în

[391] Ibid., p. 95.

anumite state, dar, de regulă, acestea sunt supracoordonate (învăluite) de dinamismele "economiei mondiale". "Statele centrale" luptă împotriva altor "state centrale" acţionând astfel ca nişte "imperii mondiale". Iată dar, cum anume dinamismele imperiale se reproduc în cadrul acelora ale eco-nomiei mondiale. Asemenea "războaie imperialiste" au marcat relaţiile între Spania, Olanda, Franţa, Anglia în raport cu operaţia de "cucerire a ariilor periferiale".

"În consecinţă, aşa cum observă Collins, ele tind să fie prinse în cercul vicios al creşterii cheltuielilor militare şi guvernamentale, al pre-siunilor spre impozitare şi al revoltelor interne. Singura cale de a scăpa din acest cerc vicios este să cucereşti şi astfel să procuri venituri sporind secu-ritatea în interior într-un ritm care să depăşească cheltuielile militare şi rezistenţele interne. Statul care este cel mai capabil să menţină un imperiu cucerind periferia va fi capabil să scape de acest ciclu; inamicii săi care rămân în urmă în privinţa cuceririi străine (externe), vor rămâne în urmă şi acasă."[392]

Observăm, deci, că marea rivalitate şi bătălie între statele-centrale (sau metropolitane) nu se mai desfăşoară în relaţiile lor mijlocite fiind ex-portate în "periferie". Aşa se face că bolnavul de *gută* (boala bogaţilor) este în "metropolă", dar cel ce răcneşte de durere este în "periferie" (cum bine sesiza Schreiber).

Eşecul statului metropolitan (central) în "războiul periferiei" aduce declinul. Este cazul Spaniei (1500 şi 1600) şi al Franţei, care au suferit de "sindromul Marii Puteri" (Collins), năzuind să domine Europa. Războaiele lor continue le-au ruinat şi au creat acel *vid*, acel "vacuum în care au fost capabile să se mişte Olanda şi Anglia după 1600. Astfel aceste ţări semiperiferiale din nordul Europei au fost capabile să dizloce fostele state centrale din sud"[393].

[392] Ibid., p. 96.
[393] Ibid., p. 96.

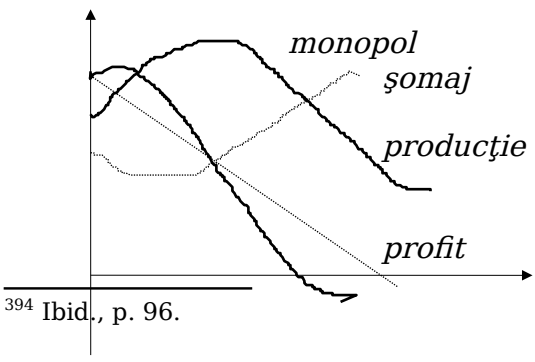
# Expansiunea sistemului mondial modern. Cicluri globale, faze, hegemonii, "războaie ale declinului". Culturi metropolitane şi culturi critice

## Cicluri globale. Ciclurile Kondratieff

Modelul lui Wallerstein ne spune că toate aceste procese prin care se exprimă dinamismul sistemului mondial se desfăşoară în cicluri globale, "operând nu în interiorul statelor, ci la nivelul sistemului mondial global". Ideea sa este că există cicluri-perechi de câte 150 de ani. În termeni tehnici, Wallerstein asimilează aceste cicluri, aşa numitelor "cicluri Kon-dratieff" sau "valuri de lungă durată", care sunt alcătuite din câte două faze desemnate cu "A1 şi B1, urmate de alte două faze desemnate cu A2 şi B2". Procesul ciclic marchează sistemul în ansamblu şi are o natură strict economică.

"În faza A1 cererea pentru bunuri de înaltă tehnicitate depăşeşte oferta. Producţia creşte şi atrage pe urmele ei creşterea cererii de materii prime. Aceasta conduce la rându-i la o expansiune geografică în ariile ex-terne pentru a procura aceste materiale, adică la imperialism. Faza B1 începe când este atins un punct critic în această expansiune. Aceasta poate fi legată eventual de faptul că au fost produse prea multe materii prime astfel că oferta depăşeşte cererea. Expansiunea externă diminuează; şi întrucât sunt importate tot mai puţine materii prime, producţia în «centru» stagnează. Dinamica de tip marxist predomină acum pe plan intern."[394]

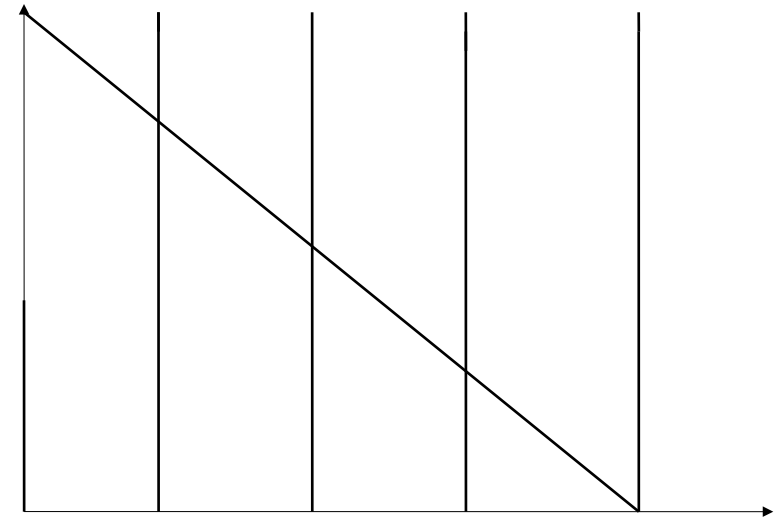
Collins schiţează astfel modelul unei asemenea crize economice:




[394] Ibid., p. 96.

"Întreprinderile mai slabe dau faliment sau sunt preluate de compe-titori; mondializarea creşte; şi capitalizarea este centralizată pregătind calea pentru o nouă expansiune. În mod suplimentar, stagnarea producţiei în «centru» diminuează condiţiile favorabile de care s-au bucurat altădată muncitorii din «metropolă». Cum şomajul creşte şi veniturile scad, izbuc-neşte conflictul de clasă. Guvernanţii încearcă să-l reprime şi adesea îşi pierd poziţia. (...) Eventual sunt făcute concesii muncitorilor în forma unei redistribuţii economice. Aceasta sporeşte din nou cererea de consum, conducând la o nouă creştere economică."[395] Iată graficul, după R. Collins:

*Activitate economică*




Aceste cicluri A-B au o caracteristică: "întotdeauna a doua fază de declin B2 este criza economică cea mai severă" (în cuprinsul ei se declan-şează războaiele pentru hegemonie între statele metropolitane). La capătul ei apare un nou "stat hegemonic". Omenirea a trecut prin patru asemenea "cicluri duble":

| *Perioadele* | *Statul hegemonic* |
|---|---|
| 1450 – 1620/40 | Spania |
| 1600 – 1750 | Tările de Jos şi Franţa |

[395] Ibid., p. 97.

| | |
|---|---|
| 1750 – 1917 | Anglia |
| 1917 şi după | Statele Unite |

De prisos să spunem că hegemonia Spaniei s-a încheiat prin două mari războaie: naval şi al textilelor. Cât priveşte faza de la 1600-1750, ea este dominată de imperiul maritim olandez, când Amsterdamul a devenit "centrul financiar mondial". Olanda a fost atunci un "centru" în toate (ni-vel de urbanizare, ştiinţă, artă, filosofie). Acum creează Spinoza, Rem-brandt, Descartes. Prin urmare, "perioada" de expansiune a unui "centru" înseamnă şi perioada de expansiue a unui mare oraş astfel încât succesi-unea celor patru cicluri înseamnă şi o *succesiune de culturi metropolitane*. Şi dacă vrem să admietem că "periferiile" pot crea strălucite "culturi critice" atunci nu e lipsit de interes să observăm că în *faza metropolitană franco-engleză* una dintre cele mai strălucite *"culturi critice" europene* a fost cea *românească*.

Cu fiecare translaţie a "centrului" a apărut un nou oraş înălţat la rangul de metropolă a lumii. Iată succesiunea metropolelor europene: Sevilla, Anvers, Amsterdam, Londra, New York. Pe de altă parte se cuvine observat că mişcarea "culturii metropolitane" nu ascultă de ciclurile eco-nomice. Este adevărat că marea culminaţie a culturii franceze aparţine "*ciclului economic franco-olandez*". Atunci apar şi Descartes şi Pascal. Dar e tot atât de adevărat că Parisul nu va mai părăsi scena mondială, pe care o va domina în tot secolul al XIX-lea, până prin anii 30, adică încă un sfert de secol XX. Deci *ciclul metropolitan parizian durează încă circa 150 de ani după ce hegemonismul francez încetează*. Oricum, e de reţinut că fiecare asemenea ciclu economic e urmat de "războaie ale declinului", care au ruinat temporar economia europeană: războiul de treizeci de ani (între 1630-1650), războaiele napoleoniene şi revoluţia franceză (1792-1815), primul şi al doilea război mondial (1914-1918, 1939-1945), care au încheiat hegemonia britanică şi au ridicat SUA la rolul de lider al statelor metropolitane.

## Diviziunea celor trei arii ale sistemului mondial: o lume stratificată

Ne aflăm, iată, în situaţia să constatăm o deosebire notabilă între cele trei arii. Wallerstein apreciază că ceea ce-a condus la o asemenea stratifi-care a fost nu un ansamblu de cauze "monumentale", ci un sistem de "mici diferenţe". Stratificarea mondială pune în discuţie "un principiu general conform căruia în

cadrul unei interacţiuni sociale, micile diferenţe iniţiale sunt întărite, stabilizate şi, cu timpul, devin tradiţionale”[396].

A. G. Frank subliniază acest lucru încă şi mai răspicat: “Dezvoltarea şi subdezvoltarea economică sunt cele două feţe ale aceleiaşi monede. Amândouă sunt consecinţa necesară şi reprezintă forme de manifestare contemporană a contradicţiilor interne proprii sistemului capitalist mondial”[397].

Într-o analiză consacrată raportului dintre sedentarism şi nomadism, Owen Latimore formulează acelaşi principiu pentru un cadru încă mai ge-neral: “civilizaţia naşte barbarie”, observă el, adică subdezvoltarea, deca-lajele sunt creaţia “dezvoltării” ori mai precis, sunt preţul expansiunii civi-lizaţiei.

“Dacă la un moment dat, conchide Wallerstein, datorită unor serii de factori care au acţionat într-o perioadă anterioară, o regiune are un uşor avantaj asupra alteia în privinţa unui factor cheie, şi dacă există o con-junctură de evenimente care conferă acestui uşor avantaj o poziţie centrală în ceea ce priveşte determinarea acţiunii sociale, atunci acel discret avan-taj este convertit într-o mare disparitate, menţinându-se chiar şi după ce respectiva conjunctură a trecut.”[398] Wallerstein crede că acesta a fost cazul secolelor al XV-lea şi al XVI-lea, când în condiţiile “expansiunii orizon-tului demografic şi geografic al lumii comerţului şi industriei” unele arii europene au reuşit să “concentreze profiturile acestei creşteri”, adică “uşo-rul avantaj” al ariei sudice şi nord-vestice. Acest mic avantaj s-a fixat în sistemul acţiunii sociale ca dominantă occidentală şi, întrucât, tot atunci, imperiul mondial eşuează în Occident dar se menţine în Răsărit. În noul context, “ori Europa răsăriteană urma să devină «grânarul Europei occi-dentale ori viceversa. (...) Uşorul avantaj a hotărât însă care dintre cele două alternative va precumpăni”[399].

Observăm iată că în “cântarul” lumilor decisive sunt “greutăţile” mici, nu cele mari. O lume care avea la un capăt economia comercială şi industrială şi la altul imperiile a primit deznodământ de la ceva foarte redus, de un “uşor avantaj” al Europei apusene în faţa celei răsăritene, în acest cântar.

## Istoria salariului şi destinul lumii

E de reţinut că cele două sisteme mondiale sunt prezente atât în Occi-sdent cât şi în Răsărit, aşa încât nu tipul lor a fost decisiv, ci acel “mic avantaj” care a lucrat în favoarea Occidentului. Din acel

[396] Ibid., p.131.
[397] Apud., ibid., p.131.
[398] Ibid., p.131.
[399] Ibid., p.132.

moment decalajul a început a se lărgi. Mai este însă ceva, un al doilea aspect foarte impor-tant. În ciclul acesta de "ruptură" şi "inovaţie", lumea era încadrată într-o anume *scară a salariilor*, care a fost un alt factor decisiv al răsturnării şi deci al viitoarei lumi. Scara salariilor a lucrat şi ea în favoarea unor arii din sistem. Problema este aceea a gradului de remunerare a profitului. Istoria *salariului* este mult mai importantă în raport cu noua evoluţie decât ne putem închipui.

Mai întâi, se va observa că prin anii 1500, preţul salariilor repre-zenta circa 3/5 din costurile producţiei, renta funciară cam 1/5 şi profitul (plus dobânda) încă 1/5. Or ceea ce se întâmplă cu Europa în acest timp ţine de faptul că ea se afla sub semnul unei "revoluţii a preţurilor", care va afecta diferit diversele arii europene. Salariul real al unui dulgher englez (în kilograme de grâu plătite cu ziua) era de 81 în 1251-1300, de 155 în 1401-1450, de numai 48 kg în 1601-1650, pentru a reveni la 94,6 în 1850. In 1850, deci, salariul nu era cu mult diferit de cel din 1251.

În intervalul nostru (1601-1650) avem deci o teribilă prăbuşire a salariilor urbane, datorată următorilor factori: fetişismului banilor dim-preună cu discontinuitatea cererii de remuneraţii sub formă salarizată; amânării plăţilor şi fixarea salariului pe bază cutumiară. "Prin fetişismul banilor, P. Ciocca înţelege inabilitatea de a percepe corect criterile infla-ţioniste graduale". Numai dezvoltarea sindicatelor va permite contraca-rarea fetişismului bănesc. Ceea ce ne interesează în analiza lui Wallerstein este însă altceva, şi anume faptul că acum se formează o scară europeană a salariilor care situează oraşele italiene şi belgiene la nivelul de sus (ca vechi "centre" ale comerţului, aveau muncitori puternici ca forţă politico-economică), la nivelul de jos fiind Franţa şi Spania şi la mijloc situându-se Anglia şi Olanda. "Situaţia optimă pentru o clasă locală interesată de investiţii ar fi fost să aibă acces la profiturile provenite diin salariile scăzute în periferie şi la profiturile suplimentare din salariile medii exis-tente în propria sa arie (în raport cu cele înalte). Un nivel mediu al sala-riului era optim întrucât, în vreme ce un nivel prea ridicat al salariului (ca-zul Veneţiei) ar fi redus prea mult marja profitului, pe de altă parte, un ni-vel prea scăzut al salariului (cazul Franţei şi a fortiori, al Spaniei), ar fi re-dus dimensiunea pieţei interne pentru noile industrii. Anglia şi Olanda s-au apropiat cel mai mult de această situaţie optimă în sistemul european global."[400] Însă pentru ca aceste profituri provenite din inflaţie să poată fi astfel redistribuite şi deci investite în industrie, a trebuit să existe o *eco-nomie mondială*. Altminteri acest lucru n-ar fi fost posibil.

[400] Ibid., p.117-118.

Expansiunea, deci, implică, în mod necesar, dezvoltare inegală şi curiozitatea acestui sistem este că însăşi *coeziunea* lui presupune, se ba-zează în ultimă instanţă pe acest fenomen de dezvoltare inegală, adică pe o stratificare a economiei mondiale în centre, semiperiferii şi periferii, în interiorul ariei centrale, pe o diferenţiere între state, în cadrul statelor între regiuni, a regiunilor între oraş şi zona rurală etc.

## Salarii, dijmă şi exploatare fiscal-comercială

A doua mare caracteristică a sistemului mondial modern *in statu nascendi* se referă la cele trei moduri de organizare şi exploatare a muncii: salariu, dijmă şi exploatare fiscal comercială.

Diferenţa dintre aria "centrală", cea "semiperiferială" şi cea "perife-rială" constă în aceea că în vreme ce în America Hispanică şi în Europa Răsăriteană, ca "periferii" ale sistemului s-a dezvoltat un sistem de orga-nizare şi de control bazat pe ceea ce specialiştii au denumit "*encomienda*" în primul caz şi "al doilea feudalism" în al doilea caz, în aria centrală, adică în Apus s-a dezvoltat un sistem bazat pe muncă liberă, pe ferma în arendă şi pe muncă salarială. În această tipologie trebuie reţinută, evident, diferenţa dintre feudalismul Europei medievale şi la "feudalismele" Euro-pei Răsăritene şi ale Americii Hispanice.

# Sociologia şi geopolitica imperiului şi a imperialismului. Şcoli şi curente americane şi britanice

## Imperiul ca tip de sistem mondial. Şcoli şi orientări americane (J. schumpeter, M. B. Brown, R. D. Wolff, P. M. Sweezy)

Problema imperiilor şi a imperialismului este una dintre cele mai con-troversate în cadrul marii orientări a analizei sistemelor mondiale. Să tre-cem în revistă, mai întâi câteva definiţii şi cu această ocazie vom înşirui şi acele contribuţii de bază, adică cele mai frecvent citate, în chestiune. Mai întâi, trebuie făcută precizarea că abordarea imperiului este mult mai cuprinzătoare decât sociologia imperialismului. Termenul de "sociologie a imperialismului" îi aparţine lui Joseph Schumpeter[401]. Vom observa, mai întâi, că sociologia imperialismului ca preocupare debutează cu pre-ocupările sociologilor şi economiştilor în chestiunea modernă a imperia-lismului. Excluzând preocupările istoricilor şi ale antropologilor, cele ale politologilor şi sociologilor sunt strict legate de aspectele moderne ale imperiului şi imperialismului. J.Schumpeter defineşte imperialismul astfel: "dispunerea arbitrară (*objectless*) de o parte a statului în vederea unei expansiuni continui, fără de limită, bazată pe forţă".

Prin "arbitrar" Schumpeter înţelege: "absenţa unui interes raţional clar definit."; imperialismul, remarcă el, "nu poate fi explicat nici prin motivaţii economice, nici politice. Singura lui raţiune derivă din "structura sociologică a statului"[402]. Michael Barrat Brown defineşte imperialismul ca pe un "complex de relaţii politice, economice şi militare prin care ariile cele mai puţin dezvoltate sunt supuse celor mai dezvoltate. (...) Imperia lismul rămâne cel mai potrivit cuvânt pentru un sistem general al relaţiilor economice inegale la scară mondială"[403]. Richard D. Wolff, la rândul său defineşte imperialismul ca pe o "reţea de mijloace de control exercitat de o economie (întreprindere sau

[401] Vezi "Sociology and Imperialism", Cleveland, 1968.
[402] Ibid., p.6.
[403] M. B. Brown, "After Imperialism" N.Y., 1970, p.VIII

guvernământ) asupra alteia”[404]. Într-o abordare stadială, Paul M. Sweey defineşte imperialismul ca pe “un stadiu specific al dezvoltării economiei mondiale capitaliste”[405]. La rândul său, Richard C. Edwards asimilează imperialismul cu “internaţionalizarea capitalismului”. H. Neiser[406] asimilează imperialismul cu “procesul de fondare a unui im-periu dincolo de frontierele naturale ale naţiunilor, cu scopul de a supune populaţia din afara acestor frontiere unei dominaţii politice din partea ţării dominatoare”. John Cole relansează o teorie mai veche a etnocraţiei, atră-gând atenţia că orice imperiu cuprinde un grup *etnic dominant* (etnocratic) şi etnii supuse sau dominate. Este sufieicnt să ne amintim, de exemplu, că expansiunea Imperiului sovietic a însemnat o dispersare a unei uriaşe populaţii ruseşti în ariile cucerite, evaluate la circa douăzeci şi cinci de mili-oane. Această operaţie singură a creat un fenomen postimperial, care a căpătat forme critice mai cu seamă în unele ţări din imperiu precum Georgia, ţările baltice, Basarabia, parţial Ukraina etc.

În lucrarea sa de sinteză asupra acestei chestiuni, din care am reţinut şi o parte a definiţiilor de mai sus, Benjamin J. Cohen leagă sensul terme-nului de “relaţie internaţională – dintre naţiuni”. În acest cadru el include în clasa fenomenelor imperialiste acel tip de relaţii internaţionale carac-terizate printr-o particulară asimetrie: dominaţie şi dependenţă şi încheie astfel: “imperialismul se referă la acele relaţii particulare între naţiuni ine-rent inegale care implică supunere efectivă, exerciţiul unei influenţe reale asupra comportamentului. Inegalitatea este o condiţie necesară.”[407]

## Dominaţie şi dependenţă. Inegalitatea naţiunilor

Ceea ce-i scapă lui Cohen este faptul că totuşi naţiunile nu sunt “inerent inegale”! Considerând ratele lor diferenţiale, în expresie relativă, referitor la volum, grad de bunăstare, tip de producţie etc, cu greu putem susţine teza “inegalităţii inerente”. Nici una dintre aceste aspecte nu poate explica inegalitatea naţiunilor. Există naţiuni mici dar care sunt totuşi bogate (ca-zul Elveţiei), după cum au existat naţiuni mici care au fost capabile să dezvolte mari forţe politice şi/sau militare: cazul imperiului portughez. Din

[404] “Modern Imperialism: The View from Metropolis”, American Economic Review, 60, nr. 2, mai, 1970, p. 225.
[405] “The Theory of Capitalist Development”, New York, Monthly Review Press, 1968, p.307.
[406] În “Economic Imperialism Reconsidered”.
[407] “The Question of Imperialism. The Political Economy of dominance and Dependence”, New York, 1973, p.13.

punctul nostru de vedere factorul cheie, capabil să explice însăşi inegalitatea, adică s-o genereze, este *dominaţia*. Or, tocmai aceasta este cea care trebuie explicată în cadrul sociologiei imperialismului, adică dominaţia unei naţiuni asupra altora. "Ceea ce contează", în definirea imperialismului, remarcă Geroge Lichtheim, "este relaţia de dominaţie şi supunere". De altminteri, Cohen, el însuşi, revine asupra propriei sale definiţii, precizând: "Imperialismul se referă la orice relaţie de dominaţie sau control politic, economic, direct sau indirect, a unei naţiuni asupra alteia"[408].

Sigur că rămâne încă neclară această noţiune privind relaţia de dominaţie între naţiuni, mai ales dacă luăm în considerare definirea pe care Cohen o dă naţiunilor: "grupuri istorice, colectivităţi sociale care au dezvoltate şi continuă să arate un puternic sentiment de apartenenţă sau de omogenitate – sentimente de coeziune, separare, unicitate"[409].

Mult mai lămuritoare pare ideea unei relaţii între o "entitate" (o "instituţie", o "maşină de stat" etc.) supranaţională sau transnaţională şi diverse naţiuni supuse funcţionării ei. Nici chiar aceasta nu este îndeajuns de clară, dar s-o reţinem, deocamdată. Revenind la cartea lui Cohen, să observăm, împreună cu el, că interesul pentru studiile imperialismului a fost stimulat de expansiunea imperiilor coloniale europene după 1870. În mai puţin de trei decenii, statele europene, mai ales atlantice, au adus sub controlul lor politic direct circa 1/5 din suprafaţa uscată a planetei şi a zecea parte a populaţiei sale. Analiza acestui fenomen a condus la "teoriile clasice ale imperialismului". Vechiul imperialism a fost de fapt colonialis-mul european cu originea în Epoca Marilor Descoperiri (secolul al XIV-lea), care a culminat la mijlocul secolului al XVIII-lea. De pe la mijlocul secolului al XIX-lea, "imperiile formale existente păreau a fi în declin". Este motivul pentru care relansarea curentului imperialist după 1870 a fost calificat "noul imperialism". Sigur că, aşa cum arată Cohen, imperialismul n-a fost monopol european.

## Imperiile europene. Războaie comerciale

Trebuie făcută distincţia între tipul asiatic de imperiu şi modelele euro-pene. Imperiul ca metodă de dominaţie a fost o invenţie a Asiei. Alexan-dru cel Mare l-a introdus în istoria Europei şi Cezar împreună cu Augus-tus au elaborat primul model european de imperiu. Inovat de Constantin cel Mare, după declinul imperiului

[408] Ibid., p.16.
[409] Ibid., p.13.

spaniol al lui Carol Quintul, începe, practic, o nouă eră a imperialismului.

Prima expansiune a imperialismului european modern a fost aceea din Epoca Marilor Descoperiri (de care se leagă soarta imperiului por-tughez şi spaniol el însuşi). Caracteristica imperialismului modern constă în aceea că marii constructori de imperii sunt acum europenii. O altă caracteristică ar consta în aceea că Europa a renunţat, se pare, la imperiul politico-militar şi religios, în favoarea imperialismului economic, adică a expansiunii unei economii mondiale cu centre şi periferii economice. Al treilea stadiu al imperialismului este cel care se suprapune peste ceea ce Cohen a denumit "noul imperialism" sau, cu termenul lui G. Arrighi, "imperiul informal". Acest model de dominaţie nu pare a fi nici el cu totul original, semănând mai degrabă cu vechiul imperiu comercial asiatic.

"Primul mare val al construirii imperiului european s-a bazat pe expansiunea puterii militare şi navale şi a fost esenţialmente comercial în natură. El începe cu explorarea peste mări a spaniolilor şi portughezilor – în a doua jumătate a secolului al XV-lea. Mai mulţi factori de inovaţie tehnologici, în ştiinţa navigaţiei, în astrofizică, geografie, s-au combinat alternând *balanţa tehnologică* între lumile europeană şi non-europene. (...) Gradual au fost stabilite mari imperii coloniale de către diverse puteri maritime ale Europei vestice. În centrul acestor dezvoltări a stat deoctrina mercantilistă – filosofia şi practica controlului statal al vieţii economice pentru a spori puterea şi securitatea statului. Aceasta a fost era înălţării statelor naţionale."[410] Primul stat mercantil a fost Portugalia (la jumătatea secolului al XVI-lea a cucerit Indiile Orientale, Angola, Mozambic, Brazilia etc). La fel Spania. În secolul al XVII-lea, o mare parte a comer-ţului cu coloniile spaniole a fost cucerit de alţi europeni. Acum se ridică Tările de Jos la rang de supremaţie comercială şi navală. A venit la rând Franţa. Pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, Marea Britanie a deţinut "cea mai impresionantă colecţie de colonii incluzând America de Nord, India şi Indiile Occidentale, etc. Imperiul colonial olandez s-a mărginit cu Indiile orientale şi cu Africa de Sud"[411].

Observăm că în tot cursul intervalului dintre secolele al XV-lea şi al XX-lea, timp de şase sute de ani, Europa şi lumea toată, au fost scena unor formidabile "războaie comerciale", care singure măsoară puterea şi ex-tensia imperialismului european modern. Noutatea acestuia constă nu în impulsul său (a spori puterea şi avuţia), ci în noul model de împletire a imperiului şi comerţului. Pentru prima dată a fost răsturnată relaţia între

[410] Ibid., p. 20-21.
[411] Ibid., p.22.

impulsul politic şi cel economic şi această răsturnare s-a reflectat în doctrina mercantilistă. Imperiul ca metodă de dominaţie începea a fi su-bordonat expansiunii economice, nu invers, ca în sistemele mondiale vechi. Aceasta însemană că în acţiunile conchistadorilor şi a "negustorilor aventurieri" trebuie căutat impulsul către un nou "sistem mondial. Mintea lor a creat un nou "management mondial", o "nouă raţionalitate", o nouă doctrină de expansiune şi statul a pus la dispoziţia lor resursele interne şi de peste mări. Aceştia sunt creatorii "sistemului mondial modern".

Distincţia dintre vechiul şi noul imperialism constă în aceea că vechiul imperialism promova ca metodă "controlul politic al pieţelor şi materiilor prime de peste mări". Noul imperialism a renunţat la această metodă în favoarea uneia noi: a "liberului schimb". Pentru a fi posibil lucrul acesta a trebuit însă clarificată o chestiune crucială care-i aparţine lui A. Smith. Şi, într-adevăr, în 1776 apare lucrarea sa "Avuţia naţiunilor" ("The Wealth of Nations"). Smith a expus eroarea de bază a politicilor mercantiliste.

"Avuţia naţională, a demonstrat el, nu este aurul şi argintul ci abundenţa de bunuri capabile să satisfacă nevoile oamenilor; câştigul din comerţ nu este acumularea aurului ci ocazia de a-ţi adjudeca avantajul diviziunii internaţionale a muncii. Controlul monopolist al comerţului exterior este, de aceea, un ghid rău. O politică mult mai adecvată va fi aceea a liberului schimb..."[412]

Tot 1776 este anul *Declaraţiei Americane de Independenţă*.

Spania şi Portugalia şi-au pierdut posesiunile din America Latină şi din Caraibe, Franţa a pierdut Haiti. Vechiul "imperiu formal" era în "decă-dere". Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, ascendenţa noului liberalism era completă, iar doctrinele mercantiliste erau în dispută. A fost însă nece-sară o "nouă cucerire mentală" al cărei model este teoria lui A. Smith. Nu aurul şi argintul, avertizează el, sunt avuţia popoarelor, ci bunurile. Me-toda către bogăţie este liberul schimb care-ţi dă acces la avantajul divi-ziunii internaţionale a muncii.

*Mercantilism (mai mulţi bani în posesiunea statului)* ⟷ *Liber-schimb (rata participării la piaţa mondială = mai multe bunuri pe piaţă)*

După 1870 a început un nou val de creaţie/construcţie imperială. In mai puţin de două generaţii, principalele naţiuni europene (la care s-au adăugat Japonia şi SUA) şi-au împărţit

[412] Apud. ibid., p. 22.

aproapa toată Emisfera Orientală. Noul imperialism a stabilit cele mai mari imperii din istorie.

Cel mai mare a fost cel britanic (formele sale: colonii, protectorate, posesiuni, dominioane cu autoguvernare etc). La 1900, Imperiul britanic acoperea 1/5 din suprafaţa uscată a globului. Al doilea mare imperiu a fost cel francez (arii principale în Africa şi Indochina): controla douăzeci şi şase de milioane de oameni. Apoi Germania, Belgia, Italia, SUA, şi Japonia (concurente mai ales în Pacific). Punctele lor de sprijin pentru expansiunea în interiorul uscatului (*moving inland*) erau "posturile comer-ciale". Astfel începe conflictul între aceste mari metropole imperiale. Încep "conflictele teritoriale" care sunt reglate adeseori diplomatic cu o desconsiderare totală a distribuţiei populaţiilor native.

Conflictele între puterile imperiale au traversat secolul al XIX-lea şi al XX-lea. Japonia îşi obţine coloniile în războaiele cu China (1894) şi cu Rusia (1904-1905). Probabil că doar "ostilitatea şi gelozia mutuală" a acestor puteri a salvat China de destinul Africii. Vestul Africii, Sudanul, Egiptul, Pacificul, Estul, Nordul, Nord-Vestul, Nord-Estul etc. au fost teatrul acestui "război".

Chestiunea cea mai importantă este că aceste războaie sunt, în esen-ţa lor, războaie pentru colonii, adică *războaie comerciale*. A doua carac-teristică e legată de faptul că din 1870 se schimbă "metoda impe-rialismului". Începe era "imperialismului comerţului liber". Suntem con-fruntaţi iată cu necesitatea unei noi metode şi noi teorii de clarificare a sensurilor imperialismului.

# Geometria imperialismului. Un “elev” al Şcolii de la Binghamton: Giovanni Arrighi

## Teoria lui Hobson

Cel care a sistematizat discuţiile în jurul acestei chestiuni a fost Giovanni Arrighi în celebra lucrare “Geometry of Imperialism”. Vom examina în continuare ideile sale. Precizăm că teoria despre sursa generatoare a imperialismului nu va fi abordată aici. Ne limităm deocamdată la examinarea ideilor lui Arrighi cu scopul de a prezenta metoda sa de analiză ideal-tipică a imperialismului. Facem observaţia că centrul analizelor lui Arrighi este oferit de experienţa teoretizată a două mari puteri imperialiste: Anglia şi Germania. Diferenţa lor reiese cu toată claritatea prin mijlocirea a două mari lucrări care s-au concentrat asupra celor două cazuri: a lui Hobson[413] şi a lui Hilferding (consacrată analizei Germaniei).

“Deşi Anglia a fost ţara cea mai bogată în *colonii*, în *capital finaciar* şi în *experienţă imperialistă*, ea a fost totodată naţiunea în care concentrarea aparatului productiv s-a situat cu mult sub nivelul atins de continent, în particular, în Germania, care a fost centrul analizei lui Hilferding. (...) Pentru Hobson, expresia «capital financiar» desemnează o entitate supranaţională care n-are aproape nici o legătură cu aparatul productiv, în vreme ce pentru Hilferding se referă la o entitate de caracter naţional ale cărei legături cu aparatul productiv tindeau să fie extrem de strânse.”[414]

Metoda lui Arrighi se bazează pe metodologia weberiană a tipurilor ideale. In ce constă aceasta? In izolarea anumitor elemente din multitudinea datelor empirice astfel încât aceste elemente să poată fi coordonate într-un cadru conceptual. Datele empirice trebuie raportate la acest cadru pentru a dobândi semnificaţii. Arrighi izolează patru astfel de elemente: “colonialism”, “imperiu formal”, “imperiu informal” sau “internaţionalism” şi “imperialism”. Aceste patru elemente primare sunt ele însele tipuri ideale ale “imperialismului” în sens larg. Semnificaţiile lor sunt, aşadar, definite în relaţia lor reciprocă printr-o serie de distincţii şi opoziţii.

[413] “Imperialism: A Study”, London, 1961.
[414] Arrighi, p. 25.

## Metoda structurii ideal-tipice

- a izola elementele: colonialism, imperiu formal, imperiu informal (internaţionalism), imperialism (formă de expansiune a imperiului);
- a le pune în relaţie şi a deriva serii de distincţii şi opoziţii;
- a considera aceste elemente (şi relaţiile lor) drept coordonate ale unui spaţiu structural tipologic;

Construcţia obţinută astfel e numită sturctură ideal-tipică. Al doilea moment al demersului cere a se reconstrui o teorie: a aduce în lumină ceea ce a dispărut în umbră în cadrul unei structuri date. În al treilea moment al analizei ni se propun trei definiţii ale imperialismului: naţionalist, formal, informal şi imperialist. Ordinea în haosul "judecăţilor existenţiale" este procurată cu condiţia ca, în fiecare caz, măcar o parte a realităţii concrete să fie semnificativă pentru noi, întrucât doar acea parte este relaţionată la valorile culturale cu care abordăm realitatea;

În fine, o construcţie ideal-tipică e capabilă să ordoneze, într-un cadru conceptual univoc, evenimente proprii unei epoci, relevante pentru fenomenul cercetat.

## Ipoteza lui Arrighi

Cercetarea lui Arrighi porneşte de la ipoteza că imperialismul este o formă de expansionism. Primul tip de "expansionism" constă în trans-formarea naţionalismului într-o tendinţă a statelor de a se întinde dincolo de graniţele lor naţionale. Colonialismul desemnează transferul unei părţi a naţiunii spre alte teritorii cu o scăzută densitate: o expansiune teritorială a propriului ei "*stock*", limbă şi instituţii. (indiferent dacă aceasta atrage o distrugere fizică şi culturală a indigenilor).

Arrighi atrage atenţia asupra distincţiei dintre expansiunea teri-torială a naţiunii şi extensia puterii sale politice la noi teritorii cu popoare prea străine pentru a fi absorbite şi prea compacte pentru a fi distruse. Acesta este imperialismul atribuit Angliei de Hobson: principala sa caracteristică: dominaţia politică dictatorială cu atât mai accentuată cu cât mai mare e distanţa culturală de metropolă.

Sensul vechi al imperialismului acoperă "o ordine ierarhică de state garantând o pace universală", în care puterea imperială apare ca fiind în-trupată într-un stat ridicat deasupra altor state; acest model e originat în *pax romana*. Noul tip de imperialism declanşează o artificială stimulare a naţionalismului în popoare prea străine spre a fi absorbite şi prea compacte spre a fi

permanent zdrobite. Acest imperialism, deci transformă o forţă coezivă, pacifică internă într-o forţă ostilă de excludere. Arrighi numeşte primul tip: *imperialism internaţionalist*, şi al doilea *imperialism naţionalist*. Apare conflictul dintre statele imperiale, fără bază naţională (ori cu una slabă) şi forţele naţionaliste autonome (cazul Imperiului Habsburgic dualist, creat prin opresarea unor naţiuni foarte diferite, el în-suşi neavând o bază naţională, ci una etnocratică, căci implică supra-dominaţiea a două etnii – ungară şi austro-germană – asupra unui mare nu-măr de etnii diferite).

Într-o eră guvernată de naţionalism, proiectarea unui stat dincolo de marginile sale (chiar când e inspirat de ideea internaţionalistă de imperiu) înseamnă anarhie în relaţiile interstatale care duce la război universal. “Folosesc termenul de imperiu informal pentru a desemna marginea inter-naţionalismului. El împărtăşeşte cu ideea de imperiu calitatea pacifică a-vând o caracteristică impersonală şi egalitariană care-l delimitează de or-dinea ierarhică a interstatelor, tipică pentru imperii.” “Imperiul informal al comerţului liber” reprezintă o relaţie de competiţie internaţională”. În im-perialism, rivalitatea afectează relaţiile politice între state. În imperiul in-formal, rivalitatea se referă la relaţiile economice exprimate în diviziunea internaţională a muncii.

Aşa se face că nu există conflict politic între naţiuni, ci inter-dependenţă economică între ele în cadrul imperiului informal. În locul u-nei creşteri teritoriale şi a eliminării populaţiilor native, imperiul informal conduce la o încrucişare de populaţii. La baza ei se află diferenţierea na-ţională în caracteristici intelectuale şi morale, nu în arme şi forme de luptă.

Legea încrucişării cere, deci, drept condiţie de eficienţă inter-naţionalismul.

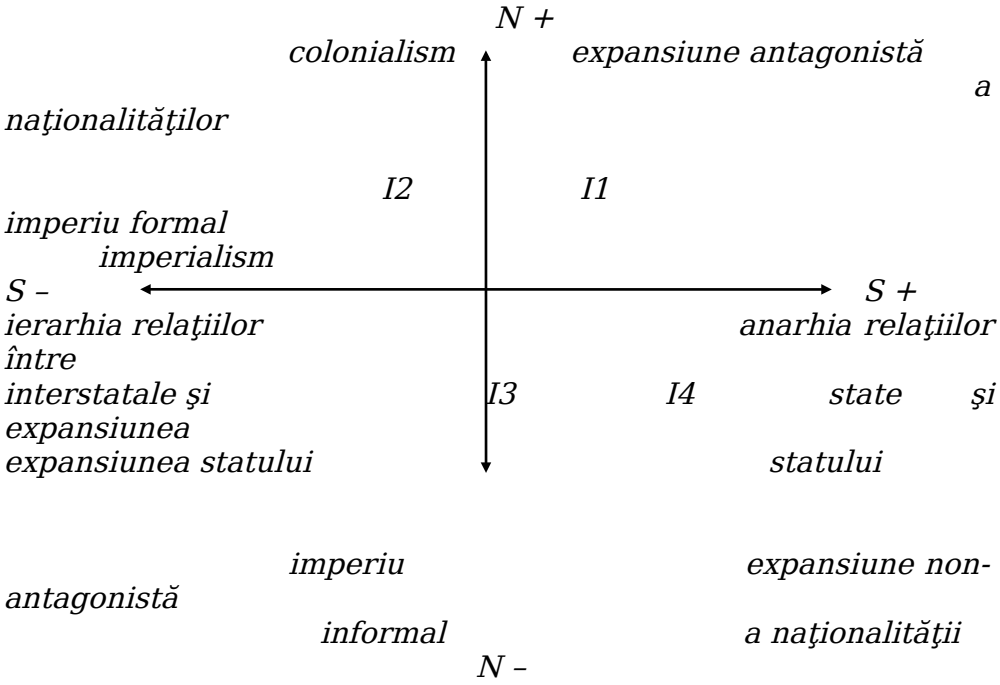
## Imperiu formal şi imperiu informal

Distincţia dintre imperiul informal (internaţionalism) şi colonialism, respectiv dintre imperiu formal şi imperialism (şi între toate acestea considerate separat) reţine şi ea atenţia lui G. Arrighi. În colonialism, emigrarea este condiţia necesară a expansiunii unei culturi naţionale cu excluderea altora locale. În imperiul informal, migraţiile au o funcţie in-clusivistă: lărgesc nu cultura naţională a emigranţilor, ci pe aceea a ţării de destinaţie.

Deci, avem emigrare de tip colonial şi emigrare de tip internaţional. Imperiul informal, spre deosebire de imperiul formal şi de colonialism, fiind totuşi o formă de imperialism, a fost o formă stabilă de expanisune a naţionalităţilor. Colonialismul şi

imperiul formal sunt tendinţe expan-sioniste instabile, care duc în final, la întărirea fenomenului naţionalist. Naţionalismul permite fie naşterea (afirmarea) unei structuri (tendinţe): imperialiste: anarhie în relaţiile interstate, oprimarea celor slabi, război u-niversal fie a uneia internaţionaliste, adică afirmarea unui imperiu infor-mal: liberă circulaţie a oamenilor, bunurilor şi ideilor care sporesc in-terdependenţa, omogenitatea naţiunilor.

Să ne reprezentăm această realitate multidimensională printr-un sis-tem de axe intersectate, înscriind la cei patru poli (formaţi din intersecţia celor două axe) cele patru tipuri ideale: N+ (colonialism), N– (imperiu informal), S– (imperiu formal), S+ (imperialism). Obţinem patru cadrane caracterizând patru structuri ideal-tipice de expansiune.




Să recapitulăm înţelesul celor patru noţiuni:

Imperialismul înseamnă expansiunea statului (anarhie + război).

Colonialismul defineşte expansiunea unei naţiuni metropolitane (instabilă); este o formă exclusivistă şi antagonistă de expansiune a naţiunii.

Imperiul informal se referă şi el tot la expansiunea naţiunii metropolitane (doar că este una stabilă). Imperiu formal se referă la expansiunea stabilă a statului (stabilă). *Colonialismul*, deci, este o formă exclusivistă şi antagonistă de expansiune a unei naţiuni. *Imperiul informal* este o formă inclusivistă şi non-antagonistă de expansiune a unei naţiuni.

*S(–); S; S (+) este axa expansiunii statului;*
*N(–); N; N (+) este axa expansiunii naţionale.*

Expansiunea statului se produce ca imperiu formal şi ca imperialism

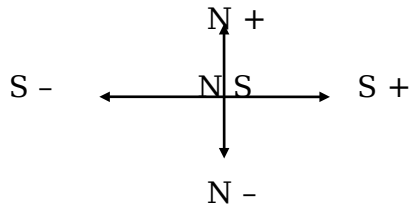
Expansiunea naţiunii îmbracă celelalte două forme: colonialism şi imperiu informal:

sensul + = expansiune antagonică

sensul – = expansiune nonantagonică.

## Tendinţe pe arena mondială

Atribuind direcţii segmentelor obţinem segmente orientate: care redau diverse tendinţe pe arena internaţională:




N(+) –> NS: tendinţe naţionaliste care s-au dezvoltat în lumea colonială.

S(–) –> NS: tendinţe naţionaliste în centrul şi periferiile vechilor imperii formale (otoman şi habsburgic).

NS –> N(–): internaţionalism: tendinţa spre imperiul informal (libera circulaţie).

NS –> S (+): imperialism.

N(+) –> NS –> N(–): traiectoria naţionalismului în SUA (a depăşit închiderea colonială spre o integrare în circuitul liber de bunuri etc.)

S(–) –> NS –> S(+): traiectoria naţionalismului în Germania.

Luate împreună, cele patru săgeţi exprimă foarfecele fenomenului naţionalist între sfârşitul secolului al XVIII-lea şi sfârşitul secolului al XIX-lea.

În prima perioadă, reprezentată de convergenţa în NS a lui

N(+) –> NS şi

S(–) –> NS,

naţionalismul a restructurat lumea în state naţionale:

În faza a doua, reprezentată de divergenţa lui

NS –> N şi

NS –> S(+),

naţionalismul la scară mondială a pus două alternative: internaţionalism (imperiu informal) sau imperialism.

Luate separat, cele două axe:

N(+) –> NS –> N(–) şi

S(–) –> NS –> S(+),

desemnează traiectoriile diferite ale naţionalismului în SUA şi Germania (spre imperiu informal într-un caz şi spre militarism şi expansiune teri-torială în al doilea caz).

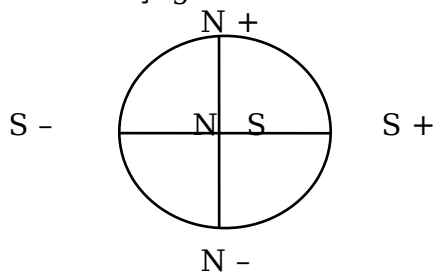
# Structura şi geneza Imperiului Englez. Studiu de caz (G. Arrighi)

## Imperialism, internaţionalism, hegemonism

Anglia este o putere totodată "imperialistă" şi "internaţionalistă". Ea a îmbrăcat forme diverse în diferite regiuni:

a) colonială: în Canada şi Australia;
b) imperială: în India;
c) informală: în China;
d) hibridă în Africa de Sud.

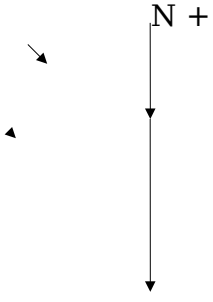
Aceste caracteristici pot fi redate prin intermediul unui cerc conectând cele patru segmente. Obţinem astfel diagrama următoare în care imaginile expansionismului britanic sunt combinate într-o totalitate unificată ca o componentă nondirecţională a unui unic şi generic fenomen de imperialism.



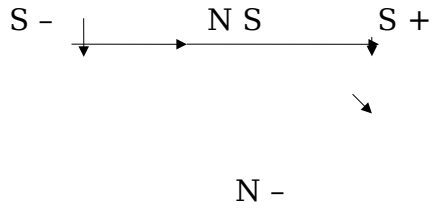

După Robinson: "imperialismul poate prelua diverse caractere (co-lonial, formal, informal, pacifist, militant) în conformitate cu circumstan-ţele generale sau particulare întâmpinate de o putere dată în afirmarea he-gemoniei sale într-un sistem internaţional"[415].

Vom desena tendinţa Angliei ca putere hegemonică de a ridica as-pectele formale ale dominaţiei sale deasupra celor coloniale (culturale) printr-un arc direcţional: N(+) –> S(–), legând săgeţile N(+) –> NS, S(–) –> NS.

E de menţionat că a existat o incompatibilitate între circulaţia internaţională liberă şi dezvoltarea unei rivalităţi politico-militare între state.




[415] Ibid., p. 51.




Anglia a fost adepta comerţului liber dar a politizat relaţiile inter-naţionale din cauza poziţiei sale hegemonice.

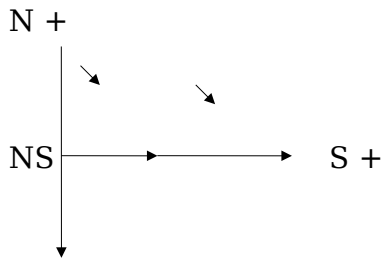
Aceasta este redată prin N(–) –> S(+), legând săgeţile NS –> N(–) şi NS –> S(+).

Adică: "politica puterii hegemonice alimentând rivalitatea între state, a tins să transforme imperiul informal al comerţului liber într-o riva-litate internaţională, conducând la un război universal. În vreme ce naţio-nalismul a lăsat indecisă alternativa imperialism contra internaţionalism. (...) expansionismul puterii hegemonice va decide alternativa în favoarea imperialismului".

Între 1652 (războiul contra Olandei) şi 1756 (războiul contra Fran-ţei), tendinţa Angliei a fost NS –> S(+) (monopolul flotei engleze, mono-polul comerţului în colonii, au fost expresii ale expansiunii statului englez dincolo de graniţele sale naţionale. Învingându-şi rivalii, Anglia a câştigat hegemonia asupra lumii neeuropene. Imperiul informal al Olandei a fost redus la un protectorat englez. Această traiectorie este redată de:

NS –> S(+) cucerirea imperiului comercial olandez

NS –> N(+) învingerea rivalilor: hegemonia asupra lumii neeu-ropene.




Statul englez ar fi avut mari dificultăţi în cucerirea poziţiei sale he-gemonice mondiale fără contribuţia coloniilor americane. Deci: NS –> N(+). Poziţia hegemonică n-ar fi fost atinsă fără un expansionism de tip colonial. Deci combinarea celor două: colonialism şi imperialism.

Linia întreruptă indică traiectorii istorice reale.

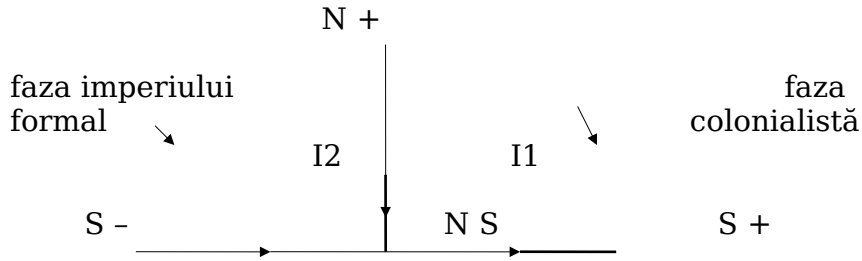
Linia neîntreruptă indică traiectorii ideal-tipice.

Figura defineşte conceptul de imperialism naţionalist şi tipul său ideal e constituit de arcul S(+) –> N(+) şi din săgeţile: N(+) –

> NS şi NS –> S(+) în vreme ce tipul istoric este definit de arcul NS –> N(+)

## Naşterea naţionalismului în colonii

Naşterea naţionalismului în colonii a dus la sfârşitul imperialismului naţionalist englez. Semnificaţia sa (I1) este definită în mod conjugat de trei tendinţe: NS –> S(+); S(+) –> N(+) şi N(+) –> NS. Aceasta trasează expansiunea antagonistă a statului dincolo de graniţele sale naţionale, în direcţia unei expansiuni efective a naţionalităţii interne, tinzând, la capăt, să dezlănţuie naţionalismul în colonii.




I2: N(+) –> S(–) (colonialism –> imperiul formal) – acest proces conectează:

N(+) –> NS şi S(–) –> NS.

În fine, arcul

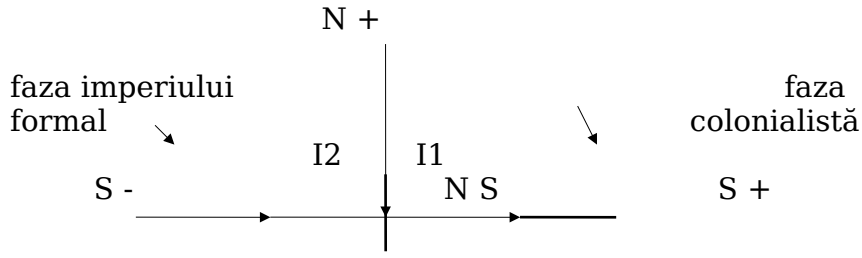
N(+) –> S(–) redă calea engleză,

iar arcul

N(+) –> NS redă calea urmată de coloniile americane.

Aceste procese sunt conectate în : S(+) –> N(+).

Există deci patru regiuni semnificative (semantice) ale termenului de imperialism britanic. Tendinţele naţionale (S(–) –> NS) au dus o nouă fază a imperialismului formal (N(+) –> NS; N(+) –> S(–); S(–) –> NS), ca reacţie la revoluţia americană.



I1: faza colonialistă, imperiul naţionalist englez: sfârşitul său.

NS –> S(+): traiectoria Angliei: expansiunea statului peste graniţe.

S(+) –> N(+):imperiul naţionalist de tip antagonistic.

N(+) –> NS: afirmarea naţionalismului în colonii, ca reacţie la ex-pansiunea de tip antagonistic (imperiu formal) a Angliei.

I2: faza imperiului formal: reacţia la naţionalismul coloniilor.

N(+) –> S(–): colonialismul generează tendinţa metropolei spre imperiul formal.

N(+) –> NS: este axul care descrie calea urmată de coloniile americane.

S(–) –> NS: este axul care descrie întărirea naţionalismului.

## Imperiul informal

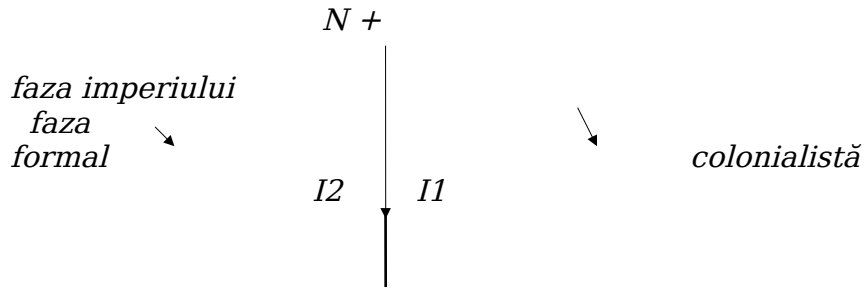
Imediat după pacea de la Viena a urmat convertirea hegemoniei mondiale într-un imperiu informal.

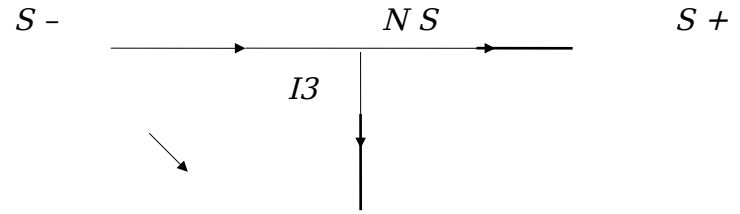
Între 1815 şi 1823, Anglia a contracarat proiectul colonial al Sfintei Alianţe afirmând principiul nonintervenţiei în America Latină.

Din 1830 înainte metodele de integrare informală testate în America Latină au fost gradual extinse prin tratate bilaterale de prietenie şi liber-schimb (Persia, Japonia, Turcia, etc.).

Anglia a făcut încă uz de arme, dar nu pentru a susţine imperiul formal ci imperiul informal al liberului schimb. Tendinţa acestei deplasări poate fi observată chiar în cadrul procesului colonial. Doar în India a fost prezervat imperiul formal. Procesul de emigrare a căutat "ţările independente" şi s-a realizat prin "încrucişarea raţionalităţilor" (Hobson).

"Putem spune, în concluzie, că spre mijlocul secolului al XIX-lea, toate formele de naţionalism, inclusiv protecţionismul practicat de SUA, au tins să se împletească cu politica puterii hegemonice de schimb paşnic de bunuri şi idei, ca principiu regulator şi ca practică a relaţiilor internaţionale".






*N –*

Faza a treia are aceste trei tendinţe: S(–) –> NS; S(–) –> N(–); NS –> N.

Spre 1870 imperiul informal britanic tinde să se dizolve: cercul se închide: N(–) –> S(+); NS –> N(–); NS –> S(+).

Analiza lui Arrighi este mult mai cuprinzătoare (include cazul german etc.), dar ne oprim aici socotind că cele prezentate sunt suficiente pentru a opri acele înclinaţii spre superficialitate ale unor "intelectuali" care se autodecretează specialişti în chestiunea naţionalismului şi a europenismului. Europenismul nu este un fenomen omogen, unitar, nici în timp şi nici în spaţiu. În plus, europenismul ca proces de expansiune, a îmbrăcat şi el toate formele de dominaţie, în ciuda prejudecăţii că ar în-semna doar libertate, liberalizare, raţionalism (cu forme diverse de liberalism) etc. În mod concret, aşa cum reiese din analiza lui Arrighi, europe-nismul Angliei, de pildă, a îmbrăcat toate formele: naţionalist, imperialist, colonialist, comercial. Încât sociologia imperiului şi a imperialismului, ca şi sociologia naţionalismului, se opun cu fermitate oricăror întrebuinţări ideologice ale acestor noţiuni. Nimic nu este mai neeuropean decât utili-zarea ideologică a acestor noţiuni. Este principalul motiv pentru care am stăruit în aceste pagini asupra sociologiei imperiului şi a imperialismului.

# Procese metropolitane, procese periferiale. Economiile dependenţei. Teoriile globalizării, dependenţei şi subdezvoltării. T. K. Hopkins, A. G. Frank, B. Cohen, M. Manoilescu, S. Amin, I. Wallerstein, Ş. Zeletin

## Rolul periferiilor

Teoria sistemelor mondiale examinează nu numai legile sistemului, ci şi procesul expansiunii sale. T. K. Hopkins, şeful catedrei de sociologie a Universităţii de Stat din Binghamton, are meritul de a fi reluat discuţia într-un cadru de abordare sociologică şi de a fi propus un model de analiză care atrage atenţia asupra tensiunii nucleare a oricărui proces de expansiune. Expansiunea însăşi este acţionată şi susţinută de vehicole şi agenţi cu o identitate inconfundabilă. Împreună – agenţi şi vehicole – formează realitatea umană, instituţională şi materială a frontierelor. Agenţii care împing în spaţiu frontiera sistemului mondial modern sporindu-i dimen-siunile sunt doi: *statele* şi *capitaliştii*. Aceştia din urmă îşi sporesc capita-lurile pe două căi: căutând *activităţi productive* cu *cheltuieli scăzute* şi *pieţe cu mari profituri* pentru produsele desfăcute. Statele, la rândul lor, sunt în căutarea acelor *aliaţi* care le permit să-şi sporească "avantajul competitiv". Acestea sunt *alianţele de frontieră*. Ceea ce rezultă este un proces politic denumit "periferializare"[416]. "Statele puternice iniţiază şi dezvoltă procese metropolitane, cele slabe iniţiază şi dezvoltă, pentru ele, procese periferiale."[417] Frontierele reprezintă deci un fenomen în a cărui compoziţie regăsim cele două tipuri de procese contradictorii. Altminteri spus, frontierele reproduc în zonele de frontieră conflictele sau tensiunile structurale dintre "centre" (metropole) şi "periferii" şi aceasta este cea mai pregnantă realitate a zonelor de frontieră. Relaţia "centru-periferie", deci, este o lege de fier a sistemului capitalist: "Fără periferii nu există centre, fără amândouă nu există dezvoltare capitalistă"[418]. Stratificarea lumii în centre şi periferii, coimplicarea proceselor periferiale şi metropolitane re-prezintă o lege a sistemului şi frontierele nu pot fi înţelese fără această lege.

[416] Cf. T. K. Hopkins [i al]ii, "World System Analysis. Theory and Methodology", Beverly Hills, Londra, 1982.
[417] Ibid., p. 13.
[418] Ibid., p. 13.

O altă observaţie importantă a lui Hopkins, semnificativă pentru o teorie a forntierei, este că în periferie, deci în "zonele de forntieră", unele tipuri de firme şi subsisteme economice au fost create nu pentru a servi progresului economic local, ci spre a media acumularea la scară mondială şi, deci, funcţionarea sistemului mondial. Am numit aceste "firme" *sube-conomii redistributive*. Într-o atare situaţie se află toate acele firme care sunt situate *sub nivelul mediu* pe scara productivităţii naţionale sau mon-diale. Indiferent cum ar sta lucrurile în privinţa altor mecanisme ale siste-mului mondial, se cuvine remarcat un fapt cu statut de lege: expansiunea sistemului mondial generează un fenomen care va căpăta o poziţie centrală în cadrul teoriilor latino-americane: *dependenţa.*

Expansiunea sistemului mondial, aşadar, îşi asociază acest fenomen de dependenţă. Pentru a face comprehensibil acest concept, A. G. Frank îl traduce prin alte două concepte, nu mai puţin curioase; "lumpen-dez-voltare" şi "lumpen-burghezie". Vom stărui aici asupra teoriei dependenţei din unghiul acesta de privire. Dependenţa, în viziunea lui A. G. Frank este tot una cu fenomenele de lumpen-dezvoltare şi lumpen-burghezie. Depen-denţa este consecinţa "expansiunii sistemului mondial unic al capitalis-mului comercial", precizează Frank, adăugând, în acelaşi timp, că depen-denţa nu este strictamente un "*raport pur extern*", impus din exterior, ci, în mod egal, o *condiţie internă*, *o parte integrantă* a societăţii în cauză, condiţie determinată nemijlocit de burghezia dominantă din cadrul acelei societăţi.

Iată un aspect nou, care merită atenţia cea mai specială. Depen-denţa este, deopotrivă, un *fenomen intern*, nu pur şi simplu un raport pur "extern". Dependenţa devine trăsătura dominantă a acestor societăţi, ea a format şi a transformat structura economică şi de clasă şi chiar cultura. "Structura naţională se modifică în funcţie de schimbările în formele de dependenţă colonială."[419] Frontiera îşi asociază, iată o realitate economică specială – *colonia*. La rândul ei, *structura de colonie* determină interesele *burgheziei dominante*, care, prin instrumentele statului va crea "politicile de subdezvoltare" economică, politică, socială şi culturală. Modelul analitic al lui Frank este, deci, acesta: "schimbările formelor de depen-denţă vor determina schimbări în politicile burgheziei".

[419] A. G. Frank, "Lumpen-bourgeoisie et lumpen-développement", Maspero, Paris, 1971, p. 12.

## Lumpenburghezia

Ce înţelege Frank prin lumpen-burghezie? Lumpen-burghezia este acea *clasă* care nu este decât *instrumentul comerţului exterior* şi al industriei şi ai cărei membri sunt interesaţi a se menţine în *stare de întârziere*, stare din care comerţul exterior îşi extrage "beneficiile sale". Această stare sau pro-ces de întârziere (ceea ce este, în viziunea lui Hopkins, procesul de peri-ferializare) este denumit "lumpen-dezvoltare". Metoda lui Frank constă în "a sublinia caracterul actorului principal şi natura scenei pe care se miş-că": lumpen-burghezia şi lumpen-dezvoltarea. Într-o celebră *"mea culpa"*, pusă în fruntea lucrării sale[420], Frank sesizează că ştiinţa societăţilor periferiale nu s-a eliberat încă de *"colonialismul cultural"* care-a impus o terminologie şi o conceptualizare inadecvate realităţii din *"periferie"*. "Dependenţa", remarcă el, este un "eufemism", un cuvânt lipsit de un con-ţinut bine definit; el a fost utilizat pentru a "disimula subordonarea, opre-siunea, alienarea şi chiar rasismul imperialist şi capitalist intern şi extern pe care le suportă poporul sărăcit..."[421] Pentru a reda sensurile specifice ale "capitalismului dependent", Frank foloseşte cele două noţiuni inventate de el: lumpen-burghezie şi lumpen-dezvoltare. Prin urmare, interesul lui Frank se deplasează de la analiza sistemului mondial ca atare spre analiza "periferiei" ori, mai exact spus, a sistemului mondial văzut din periferie, adică din regiunea de frontieră sau frontalieră. Iată dar că sistemul mon-dial văzut din periferie are înţelesuri speciale, pe care Frank le sintetizează în ceea ce consideră a fi "capitalismul dependent", respectiv "colonial".

Care este deci originea acestui tip de capitalism şi ce consecinţe a avut el? Capitalismul dependent, dimpreună cu structura colonială şi de clasă au rezultat din implantarea într-o zonă a unei "economii exportatoare ultra-exploatatoare şi dependentă de metropolă". Aceasta este economia frontierei.

Efectele ei au fost: comprimarea pieţei interne, crearea lumpen-burgheziei şi iniţierea lumpen-dezvoltării. În America Latină, procesul s-a desfăşurat într-un cadru contradictoriu, care opunea *burghezia legată de producerea şi comercializarea materiilor prime acestei părţi a burgheziei mai legată de sectorul industrial şi mai naţionalistă*. Când prima a reuşit să se impună *militar* şi *politic* în faţa celei de-a doua şi-a ales şi o politică economică de fortificare a *dependenţei economice* şi, prin aceasta, a fost inaugurată "dezvoltarea subdezvoltării". "Alegerea modelului economic al liberului schimb a fost una dintre politicile principale de lumpen-dez-voltare pe care lumpen-burghezia a adoptat-o în conformitate cu propriile ei interese economice.

[420] Op. cit.
[421] Ibid., p. 15.

Reforma liberală a ieşit din această configuraţie şi nu din filosofia luminilor."[422]

## Imperialism şi lumpenburghezie

Imperialismul a fost cadrul accelerării producţiei exportatoare şi totodată laboratorul identificării unor noi "politici de lumpen-dezvoltare". Declanşarea "crizei metropolitane din anii 1930 a inaugurat o nouă tendin-ţă" un ciclu nou care va accentua curentul "naţionalismului burghez" şi politica dezvoltării industriale proprii. Acestea sunt *răspunsurile naţionale la criza metropolei*, care împiedica exportul şi importul la scară mare şi astfel sunt create condiţiile unei politici de dezvoltare industrială. Această dezvoltare a fost limitată de *structura de clasă* şi de *lumpen-burghezie* pe care aceste ţări le moşteniseră din condiţia lor de dependenţă anterioară şi ca urmare a "reprizei economice a metropolei începând cu anii 1950".

Această nouă fază imperialistă, pe care Frank o asimilează "neoim-perialismului" va induce o "neodependenţă" care va transforma încă o dată structura economică şi de clasă în epoca contemporană. Aceasta va reîm-pinge lumpen-burghezia şi unele sectoare industriale în poziţie subalternă de "asociaţi minori ai imperialismului". Avem de-a face aşadar cu o fază reînnoită şi amplificată a "lumpen-burgheziei". Orice asemenea relansare a politicilor şi proceselor metropolitane aduce deci o reconvertire a bur-gheziei frontierei în lumpen-burghezie şi a dezvoltării în lumpen-dezvol-tare, astfel că orice dezvoltare internă se dovedeşte a fi, în cele din urmă, o "dezvoltare a subdezvoltării", adică o "lumpen-dezvoltare".

## Lumpendezvoltare

Cât priveşte "istoria lumpen-dezvoltării" care cuprinde succesiunea modurilor de exploatare fiscal-comercială, de la *encomienda* (concesiune de muncă şi tribut către encomenderos) până la *hacienda* mexicană (sistem de aservire a muncii agricole pe marile proprietăţi), aceasta se dovedeşte a fi un răspuns la nevoile metropolei, deci tot un fenomen de frontieră. "Mo-durile de producţie care au apărut şi dispărut în Mexic au corespuns posi-bilităţilor pe care le aveau coloniile de a răspunde nevoilor metropolei"[423]. Apare acum marele domeniu de exploatare

[422] Ibid.
[423] Ibid., p. 34.

comercială a muncii agricole (*cash-crop domains*, cu expresia lui Wallerstein).

Pe scurt, şi acesta este lucrul cel mai important, Frank sesizează nu un singur mod de producţie în "periferie", ci o seccesiune de moduri de producţie, care au toate acelaşi caracter: sunt moduri de producţie ale de-pendenţei de metropolă. Cu fiecare nouă schimbare în metropolă se produce o schimbare în "periferie". Aceasta este realitatea economică a frontierei, în viziunea lui A. G. Frank.

Ce înseamnă termenul propus de Frank: "politicile subdezvoltării" sau "lumpen-dezvoltării"? Acest concept este propus de A. G. Frank pentru a caracteriza conduita şi stilul de viaţă al lumpen-burgheziei. Spre deosebire de burghezia metropolitană, lumpen-burghezia va adopta atitu-dini, orientări şi politici care răspund nevoilor şi reorientărilor metropolei, nu cerinţelor populaţiei, deci unei creşteri interne organice. Ansamblul politicilor de dezvoltare care răspund unei noi conjuncturi a raporturilor metropolei cu periferia poartă numele de politici de subdezvoltare. Ele nu contribuie la o dezvoltare reală, în sensul că efectele lor asupra populaţiei sunt progresiv negative, nu pozitive, cum ar fi de aşteptat. Lumpen-dez-voltarea măsoară deci acest decalaj între creşterea efortului de dezvoltare şi degradarea stării unei populaţii.

Dacă notăm cu *S* suma puterilor unei societăţi mobilizate pentru politicile de dezvoltare şi cu *R* suma cheltuielilor de "reproducţiune" a unui "popor" (o populaţie dată), vom observa că politica lumpen-dezvol-tării are drept caracteristici sporirea progresivă a lui *S* şi scăderea pro-gresivă a lui *R* (şi cantitativ şi calitativ). Este drept că adeseori lumpen-dezvoltarea este ascunsă de creşterea aparentă a lui *R*. În realitate, acesta trebuie să crească cu aceeaşi rată de creştere ca şi *S*. Or, politicile lumpen-dezvoltării sporesc mărimea *S* cu o rată mult mai mare decât rata de creş-tere a mărimii *R* şi acest dacalaj relativ este un alt indicator al politicilor lumpen-dezvoltării. Iată, dacă luăm în seamă dezvoltarea industrială a Americii Latine între 1923 şi 1969, vom observa că deşi participarea pro-ducţiei industriale la PNB creşte de la 11% în 1925 la 23% în 1967, folo-sirea forţei de muncă în industrie va fi în primii ani de 14%, în 1950 de 14%, în 1960 de 14% şi în 1969 tot de 14%. "Deci creşterea industrială, remarcă Frank, a fost incapabilă să ofere ocazii de ocupaţie unei mari părţi a forţei de muncă"[424].

[424] Ibid., p. 108.

## Dependenţă şi neocolonialism

Dependenţa este o consecinţă a unei adaptări premature, dar imperative, a unor forme politice pentru care lipseşte baza socială corespunzătoare. Adaptarea este un imperativ al integrării în arena internaţională; pentru a se face inteligibilă şi recognoscibilă în Vest, periferia trebuie să adopte acest format (al dependenţei).

Neocolonialismul se referă la faptul că relaţiile cu cei bogaţi întâr-zie şi distorsionează dezvoltarea celor săraci. Marxiştii explică acest fenomen de frontieră prin efectele comerţului şi investiţiei capitaliste, efecte care distorsionează alocarea resurselor disponibile şi întârzie proce-sele de creştere a factorilor ofertei (înzestrări cu resurse productive). Relaţiile cu metropola, consideră A. G. Frank, generează sărăcie. Aceasta este alături de fenomenul dependenţei şi neocolonialismului o caracte-ristică a frontierei moderne. Toate împreună alcătuiesc etiologia subdez-voltării. Subdezvoltarea este o formă de sărăcie impusă tărilor sărace de legăturile lor cu cei "bogaţi" (structurile de producţie ale "periferiei" sunt sistematic distorsionate şi subordonate de economiile centrului metropo-litan). "Subdezvoltarea, precizează Frank, nu este originară sau tradiţio-nală. Subdezvoltarea contemporană este, în mare parte, produsul istoric al relaţiilor economice şi de altă natură între ţările satelite subdezvoltate. Când metropola se extinde spre a încorpora zone anterior izolate într-un sistem mondial, dezvoltarea anterioară şi industrializarea acestor regiuni este canalizată în direcţii care nu au puterea să genereze mecanisme proprii de dezvoltare. (...) Dezvoltarea istorică a sistemului (...) a generat subdezvoltare în ţările periferiale, al căror surplus economic a fost expropiat, şi dezvoltare economică în centrele metropolitane, care şi-au însuşit acest surplus."[425]

## Infanticidul industrial şi efectul demonstrativ

Metropola împiedică ţările periferiale să pătrundă uşor pe o piaţă sta-bilită sau le blochează accesul la tehnologiile mai avansate. În felul acesta alocarea unidimensională a resurselor este o distorsionare. Relaţiile cu centrul deci generează sărăcie în periferie. Frontiera poartă cu ea sărăcie. Pe de altă parte, această alocare nu încurajează creşterea înzestrării (dotării) în periferie. Aceasta este ceea ce se înţelege prin teza că relaţiile cu centrul perpetuează sărăcia în periferie. Rezemarea pe importul de bunuri manufacturate poate inhiba ori chiar înăbuşi dezvoltarea talentului întreprinzător local – managementul. Baran a numit

[425] Ibid.

acest fenomen “infanticid industrial”. Când un asemenea talent antreprenorial a început să se dezvolte, deschiderea comerţului cu capitaliştii bogaţi îl poate dis-truge şi, în genere, poate distruge resursele naţionale valoroase[426]. Este cazul Indiei, unde, anterior venirii britanicilor, funcţiona de multă vreme o industrie textilă înfloritoare. Aceasta a fost minată prin invazia unor produse textile ieftine din Anglia şi antreprenorii indieni au dat faliment. Frank găseşte exemple în America Latină. Când o industrie internă e rui-nată, nu se pierde numai talent întreprinzător, ci şi capital uman sau capa-citătţi industriale. “Când asemenea capacităţi au început a se dezvolta, acu-mularea lor poate fi întârziată ori înăbuşită. Un fenomen familiar astăzi este «*brain drain*» («scurgerea creierelor») din ţările mai puţin dezvoltate, în măsura în care oameni de ştiinţă, cercetători, ingineri etc. emigrează spre centrele metropolitane în căutarea unor ocupaţii mai bine plătite şi a unui mediu de muncă mai stimulativ.”[427] În plus, specializarea în industrii de export pentru primul tip de produse poate duce la o istovire a resurselor primare: minereuri şi petrol. În plus, o asemenea specializare împiedică acumularea în economiile locale.

*Investiţiile*. Relaţiile cu metropola au determinat şi “orientarea in-vestiţiilor”, conferindu-le un “caracter unidimensional” (de răspuns la ce-rerea metropolei). Investiţiile de acest tip au condus la ceea ce se numeşte o “economie enclavă”, care deci nu are legături cu economia locală nefur-nizându-i aproape nici un beneficiu. Economiile enclavă sunt cea mai tipi-că realitate de frontieră. Deoarece “proprietatea era străină, profiturile au tins şi tind în genere să se repatrieze sau să fie reinvestite doar în cadrul «enclavei», ocolind orice alte utilizări în cadrul ţării-gazdă. Chiar atunci când sunt încurajate industriile locale, corporaţiile multinaţionale îşi men-ţin avantajele asupra întreprinderilor locale în chestiuni precum: legăturile cu pieţele, finanţele şi patentele.

În felul acesta este minată orice competiţie naţională în naştere. Efectul cel mai tipic constă în emergenţa barierelor pentru dezvoltarea talentului antreprenorial indigen.”[428]

Aspectul esenţial al raportului centru-periferie se leagă de faptul că în centru “capitalul este relativ abundent în raport cu munca”, iar în peri-ferie este un factor de “raritate”. Pe de altă parte, analiştii C/P atrag atenţia asupra procesului de “decapitalizare”. Decapitalizarea este poate caracte-ristica cea mai pregnantă a forntierei economice a “sistemului mondial modern”. “Orice influx net (de capital străin) poate fi mai mult contra-balansat de ieşirile prin dividende şi dobânzi câştigate din

[426] Cf. A. G. Frank, op. cit.
[427] Ibid., p. 107.
[428] Ibid.

investiţii trecute în periferie". În America Latină, de exemplu, repatrierea profiturilor a tins să depăşească venirea noilor capitaluri. Între 1950-1970, fluxul de întoar-cere a depăşit net influxul cu peste trei la unu. Acesta este un proces de "decapitalizare", mai curând decât de capitalizare. Iată ce scrie sociologul Galeano: "Imperialismul îşi îmbolnăveşte mai întâi supusul, apoi cons-truieşte spitalul în care va sta pacientul prizonier şi fără nici o posibilitate de vindecare... Este un cerc vicios al strangulării: împrumuturile şi inves-tiţiiler cresc şi ca efect plata amortizărilor, dividendele şi dobânzile dim-preună cu alte servicii cresc şi ele. Pentru a face aceste plăţi, sunt necesare noi injecţii de capital străin, care generează obligaţii noi şi aşa mai departe."[429]

În fine, un alt factor de modelare a "periferiei" de către metropolă în cadrul procesului de înaintarea a frontierei este acela al "gusturilor" sau "orientărilor consumului". "Posibilităţile de producţie ale unei ţări sunt doar un factor al bunăstării sale naţionale. (...) Un alt factor este confi-guraţia gusturilor, evidenţiată de distribuţia cheltuielilor publice totale ale venitului."[430] Unele configuraţii ale orientărilor de consum vor stimula dezvoltarea, altele, din contră, o vor distorsiona. "Aceste orientări, ca şi cantitatea şi calitatea resurselor, pot fi influenţate de natura relaţiilor economice cu metropola. Aceste relaţii transmit celor săraci un profil al preferinţelor şi dorinţelor cu totul inadecvat cu nevoile lor economice şi sociale. Distribuţia cheltuielilor lor nu reflectă gusturi autonom deter-minate, ci mai degrabă reflectă configuraţia ideilor şi valorilor, stilurilor şi modelelor, în genere asociate cu capitalismul global. Această configuraţie, afectând dezvoltarea periferiei, este transmisă deopotrivă prin comerţ şi prin legăturile investiţionale cu centrul metropolitan. (...) Comerţul trans-mite configuraţia gusturilor prin ceea ce este denumit «efect demonstra-tiv». Acesta se referă la tendinţa unei părţi a populaţiei din ţările sărace (cel puţin cei ce-şi pot permite) de a încerca să întreţină modelele de con-sum ale ţărilor bogate despre care se citeşte în presă sau se află la radio şi televiziune ori prin filme. Gusturile sunt gradual orientate în afara produ-selor locale spre tipuri de bunuri străine."[431]

"Efectul demonstrativ" poate să conducă la o "mentalitate consu-meristă" care umflă nivelul general al consumului şi astfel "propensiunea spre economisire este redusă considerabil". Această imitare a stilului metropolitan este şi ea un factor de întârziere şi o caracteristică a fron-tierei economice actuale. Legăturile investiţionale întăresc acest efect în-trucât, de îndată ce "el a creat apetitul pentru o marfă dată în periferie,

[429] B. Cohen, op. cit., p. 160.
[430] Ibid., p. 160.
[431] Ibid., p. 161.

corporaţiile multinaţionale care o produc au un stimul să lărgească şi să consolideze piaţa acesteia prin investiţii în facilităţi de comercializare şi de promovare a vânzărilor”[432]. Ţinta lor este să faciliteze răspândirea unei preferinţe pentru un produs al lor în întreaga economie locală. “Aceasta înseamnă că ele trebuie să fie implicate în transmiterea internaţională de valori şi mode. (...) În opinia radicalilor, aceasta conduce la «imperialism cultural», la distrugerea autonomiei culturale locale; acest fenomen este adesea denumit «imperialism coca-cola».”[433] Peter Evans subliniază efectul retardant al fenomenului: “Pare plauzibil ca toate corporaţiile multinaţio-nale să transmită standarde de consum care să reprezinte o mizalocare (alocare distorsionată) a resurselor din punctul de vedere al bunăstării comunităţii ca întreg. Dacă acest lucru e adevărat, atunci distorsionarea dorinţelor consumatorului are un efect de retardare asupra progresului economic”[434].

## Suburbiile

În fine, un alt fenomen care deosebeşte aria centrală de cea periferială se leagă de cele două structuri urbane în cele două arii. Wallerstein dove-deşte că metropola a fost scoasă din fragmentarismul său structural al epocii feudale graţie unei “reţele urban-comerciale” capitaliste, pe care o putem denumi trend urban. Florenţa, Milano, Veneţia controlau fiecare o parte a lumii în secolul al XVI-lea. Alături de ele apar alte zone urbane integrate: în nordul Germaniei (legate de casa Függer-ilor) şi cea din nor-dul continentului în frunte cu Amsterdamul. Europa toată e legată acum într-o reţea urbană. Faţă de această reţea, întregi zone subcontinentale au fost împinse într-o stare de hinterland, de arie suburbială, încât Europa era străbătută acum de două tendinţe istorice: urbanizarea ariei continentale şi suburbializarea ariei orientale. Acesta este un adevăr fundamental referitor la frontiera occidentală a sistemului mondial modern cu centrul în Occident. Frontiera creează peste tot suburbii, arii suburbiale; ţări întregi devin hinterlandurile metropolelor occidentale: “Starea de suburbie nu se referă doar la colectivităţile aflate în hinterlandul oraşelor, ci se aplică spaţiului social al unor societăţi istorice concrete”[435]. Prima caracteristică a acestor societăţi este dependenţa lor de zona metropolitană. A doua caracteristică este specializarea ei funcţională în raport cu necesităţile ariei

[432] Ibid., p. 161.
[433] Ibid., p. 162.
[434] Ibid.
[435] Ibid.

metropolitane. Esenţa suburbialismului este deci subordonarea faţă de necesităţile şi “mişcările” “centrului”. Aceasta este esenţa “dependenţei” şi a frontierei europene (atlantice) moderne. A treia caracteristică a ariei suburbiale este “marginalizarea” maselor, împinse într-o relaţie de aservire şi de imitaţie faţă de centru, deposadate de spirit întreprinzător şi de liber-tate combinatorie. Aceste “mase marginalizate” devin “mecanismul de an-samblu” al funcţionării capitalului străin în periferie. Odată cu acest efect se produce şi proletarizarea rurală. Frontiera aduce cu ea toate aceste efec-te. Dar ceea ce este mai grav, “periferia” induce un efect de “falsificare” a realităţilor sufleteşti ale “elitelor locale” locale, ca urmare a imitaţiei for-melor apusene fără o dezvoltare, pe măsură, a fondului sufletesc. O aseme-nea conjunctură poate dezagrega “unitatea de cultură” a unui întreg popor. Fenomenul a fost examinat în toate articulaţiile lui de către C. Rădulescu-Motru în teoria politicianismului şi a “pseudoculturii”. Politicianismul şi pseudocultura sunt două fenomene care dau o culoare extrem de tristă vie-ţii în “periferia” sistemului mondial modern.

# PARTEA A IV-A - GEOPOLITICA SPATIILOR MARI. MITTELEUROPA SI RUSIA EURASIATICĂ

---

## Mitteleuropa şi integrarea europeană

### Agresarea spaţiilor identitare. Cazul României

Una dintre dimensiunile cele mai semnificative ale vieţii popoarelor, aşadar, este raportarea la spaţiu. Atitudinea faţă de spaţiu îmbracă uneori forma unei "mari idei spaţiale", pe care Haushofer o numea "pan-idee". Spaţiul de viaţă al popoarelor devine adeseori scena de luptă a două sau mai multe asemenea panidei.

Specificul României provine din aceea că se află sub presiunea a două sau mai multe *pan-idei* şi imperii renăscânde, care imprimă, uneori, României caracterul unui spaţiu de confinii militare, ideologice şi culturale. Panideile se înfruntă, aşadar, şi pe teritoriul României, antrenând mentalul clasei politice româneşti, până la orbire uneori. Asemenea panidei sunt ideea *pangermană*, ideea *panslavă*, ideea *paneuropeană* etc. De îndată ce o panidee cucereşte spaţiul de gândire al unui segment intelectual dintr-o ţară, acesta devine pivotul acelei panidei şi forţa ei motrice. Aşa s-a întâmplat cu pansovietismul ieri şi tot astfel se întâmpă azi, de pildă, cu panideea Mitteleuropei, a unei Europe centrale de veche nostalgie imperială, pe care o slujesc atâtea segmente intelectuale recrutate din mai toate ţările spaţiului central-european. Când pe cuprinsul unei ţări date acţionează una sau mai multe panidei este creată conjunctura unor confinii ideologice, a unor tensiuni panideologice.

Problema care se pune, aşadar, nu ţine în primul rând de faptul că aceste panidei atrag segmente intelectuale din felurite culturi în orizontul lor de manifestare, ci de faptul că cei atraşi se comportă asemenea convertiţilor la o „sectă", o „congregaţie", încât, în loc de a transfigura confiniile ideologice în confluenţe, ei

adâncesc liniile de ruptură, accidentând „peisajul” geocultural naţional şi regional. Chestiunea îmbracă, iată, o anume gravitate care justifică interesul pe care i-l acordăm. Se cuvine, deci, să reluăm analizele lui Haushofer consacrate marii tematici a panideilor, să examinăm specificul de manifestare al acestor panidei, legile lor de propagare etc. Un asemenea demers ar urma să ţină seama de cele trei secvenţe: examinarea panideilor care se propagă de la vest, în frunte cu panideea mitteleuropeană, examinarea panideii ruse, şi, în final, examinarea geopoliticii statului naţional român. Vom insista, în cele ce urmează, asupra spaţiului panideologic din spaţiul românesc şi din imediata noastră vecinătate, adică din cuprinsul Europei Centrale. Ţinta unei panidei este cucerirea spaţiul de gândire al popoarelor, întâi al unor categorii şi cohorte ale populaţiei şi în final ale popoarelor în întregul lor. Într-un demers de cercetare a manifestării panideilor un popor poate fi descris prin harta lui etnopolitică şi prin corespondentul acesteia, harta mentală, adică suma de reprezentări, simboluri, tipare de sensibilitate, atitudini, formule mentale, accente şi imagini pe care le împărtăşesc membrii acelui popor cu privire la spaţiul lor de viaţă. Orice ins, oricât ar fi de slab instruit, are o vagă idee cu privire la faptul că el aparţine unui spaţiu de viaţă comună cu acela al altor semeni ai săi pe care-i denumeşte cu acelaşi etnonim: "unguri", "ruşi", "români" etc. El poate să spună România, Ungaria, Rusia, fără primejdia de a confunda spaţiul de viaţă al unui popor cu spaţiul de viaţă al altuia chiar dacă nu va şti să arate pe harta Europei unde anume sunt acele spaţii. Şi atunci ce este acel "spaţiu etnic"? O reprezentare, dar mai ales un sentiment de care depinde într-o anume proporţie echilibrul afectiv şi axiologic al vieţii colective în spaţiul acela. Numim acea reprezentare vagă, reziduală, mai degrabă emoţie decât cunoaştere, hartă mentală şi reţinem că tocmai această hartă oricât de umilă pare ea este principala ţintă a agresorilor unui popor. Dacă omul acela simplu şi uneori prost şcolarizat ori chiar "neşcolit" este adus la un sentiment confuz, ambivalent, amestec de teamă şi ruşine cu privire la spaţiul său colectiv de apartenenţă, viaţa acelui popor se află deja în mare primejdie. El a devenit victima aproape sigură a unor agresori inteligenţi şi perfizi. Cadrul prin care putem să reperăm gnodeologic şi operativ procesele de agresare a spaţiului spiritual al popoarelor este tocmai panideea şi harta panideologică. Prin urmare analiza situaţiei spirituale a unei ţărisau al unui spaţiu regional sau continental cum ar fi cel european este împlinită numai în clipa în care la hărţile naţionale s-au adăugat şi hărţile panideologice, în genere hărţile cognitive, care ne permit să desenăm *procesele teritoriale* din spaţiul respectiv, de la cele care privesc, bunăoară, *construcţia statală* a unui popor, la expansiunile militare ori la

cele care privesc manifestarea unor panidei şi deopotrivă expansiunea unor reţele, a unor imperii ori pur şi simplu a unor internaţionale. Este evident că procesele vizând construcţia statală a unui popor sunt şi cele mai importante în cuprinsul unei arii date fiindcă prin mijlocirea lor popoarele ajung să-şi ducă la împlinire misiunea obscură în istorie, aceea prin care un popor poate fi definit totodată ca o comunitate de destin. Peste aceste spaţii etnopolitice se derulează toate celelalte procese cu dimensiune spaţial-simbolică între care cele mai atent studiate au fost cele ce definesc imperiile şi panideile. În Europa, procesul de definire teritorială a popoarelor şi deci împlinirea vocaţiei lor etnoteritoriale prin trasarea hărţilor naţionale, adică a hărţilor care definesc teritorial un popor, s-a încheiat prin Pacea de la Versailles. Încât pe bună dreptate se poate spune că Europa Versailles-ului este o "Europă juvenilă". Ea nu poate fi ignorată decât dacă se contestă harta naţională a Europei, adică acel ansamblu de reprezentări cartografice în care se află cumulat cel mai adânc şi mai durabil consens european, consensul popoarelor în Europa şi al indivizilor aparţinători în cuprinsul fiecărui popor în parte.

Panideile, începând cu ideea panslavă şi continuând cu ideea Mitteleuropei şi deci cu harta panideologică a Europei Centrale ori cu anumite utilizări ale ideii paneuropene fac o concurenţă redutabilă *ideii şi hărţilor naţionale,* adică *Europei juvenile* create *de Pacea de la Versailles,* agresând adeseori *cartografia identitară a Europei naţiunilor*, care încununează evoluţia etnospaţială a popoarelor europene. Geopolitica integrării europene este o întreprindere inutilă dacă se ignoră, iată, analiza panideologică a Europei. Să examinăm, deci, totalitatea ascunsă a tensiunilor provocate de manifestarea panideilor în viaţa popoarelor europene din această parte a Europei.

## Europa juvenilă.

Procesul cel mai relevant prin care popoarele îşi exprimă raportarea la spaţii şi prin care devin conştiente de spaţiul lor de viaţă este *construcţia statală*, mai exact, „înscrierea în spaţiu a construcţiei statale” culminând cu marea construcţie a statelor naţionale.

"Înscrierea în spaţiu a construcţiei statale şi naţionale se realizează prin lupte: războaie, fără îndoială, dar şi prin lupte de rivalităţi şi influenţe, prin procese de integrare consimţită sau impusă, prin politică lingvistică, prin extensiunea iconografiei

simbolice. Dacă aceste fapte sunt binecunoscute în Europa centrală, orientală şi balcanică, ele trebuie reamintite pentru statele europene a căror aşezare teritorială în configuraţia actuală este cea mai veche: frontierele portugheze care datează din sec. al XIII-lea, franco-spaniole (din sec. al XIII-lea până în al XVII-lea), elveţiene (al XV-lea), scandinave (schiţate în sec. al XII-lea) ...."[436].

Geopolitica panideilor ne trimite, iată, direct la examinarea frontierelor (teoriei lor) şi la o teorie a manifestărilor spirituale teritorializate atât de necesară unei înţelegeri adecvate a proceselor integrării europene, cum a fost numit procesul reaşezării Europei după căderea comunismului. "Frontierele sunt structuri spaţiale elementare, de formă liniară, cu funcţiunea de discontinuitate geopolitică şi de marcaj, de reper în raport cu cele trei registre: realul, simbolicul şi imaginarul"[437]. Prin urmare, frontierele sunt discontinuităţi etnospirituale şi etnopolitice care solicită procedee speciale de gestionare în câmpul relaţiilor bilaterale şi internaţionale ale statelor şi popoarelor.

"Discontinuităţile sunt între suveranităţi, istorii, societăţi, economii, state şi adesea, limbi şi naţiuni".

"Examinate pe hărţi, frontierele politice se prezintă ca învelişurile statelor. Învelişul este înţeles ca *limita exterioară* a unui *ansamblu spaţial* (...) Acest înveliş terestru este compus din diade - o frontieră comună la două state - şi fiecare diadă e făcută din segmente"[438]. Acest ansamblu spaţial este delimitat natural, simbolic, politico-administrativ, lingvistic. Agresarea unui popor, aşadar, îşi face ţinte din toate aceste expresii prin care se delimitează “ansamblul spaţial” dăruit lui de Dumnezeu spre a-l stăpâni, a-l înfrumuseţa prin puterile roditoare ale sufletului, minţii şi braţelor încordate ale generaţiilor succesive, care dau continuitate vieţii colective. Un astfel de teritoriu capătă înţelesul biblic de ţară făgăduită acelui popor să-i devină cadru de viaţă înălţătoare, adică dirijată spre atingerea scopului final, care nu poate fi altul decât tocmai mântuirea şi nicidecum cucerirea ori asuprirea semenului, a unor clase ori popoare de către altele. Ideea de frontiere drepte sau nedrepte primeşte, iată, acest sens peste cel propus de Ratzel şi oarecum împotriva aceluia, căci Ratzel îndreptăţea statele mari să încalce dreptul la "spaţiu vital" (de viaţă) al statelor şi deci al popoarelor mici. Acestei idei necreştine i-a replicat Iorga reafirmând tocmai ideea biblică şi totodată modernă a "dreptului la existenţă a statelor mici şi mijlocii". Astăzi când acest drept este din nou ameninţat trebuie să ştim că filosofia acestei noi ameninţări este deopotrivă

[436] M. Foucher, „Fronts e frontieres”, ed. cit. p. 39.
[437] Ibid. p. 38
[438] Ibid. p. 40

nemodernă şi contrară spiritului biblic pe care stă toată zidăria Europei şi care dacă este agresat această zidărie se prăbuşeşte ca tot ceea ce este zidit pe nisip. Învelişul naţional consacrat prin Pacea de la Versailles are, iată, şi întemeiere biblică şi întărire prin edificiul dreptului modern. Cine atacă acest edificiu noologic european trebuie să ştie că atacă fiinţa europeană însăşi, adică expune Europa unor primejdioase îndrumări spre barbarie şi distrugere. Dar să continuăm examinarea chestiunii europene în raport cu făptura amăgitoare şi neîndoielnic idolatră a panideilor.

## Subansamblurile spaţiale. Cortina de fier

Tocmai acest "înveliş" naţional al frontierelor este cel mai vulnerabil în faţa procesului *subversiv*, de *străpungere geopolitică*, dirijat de către procesele puse în mişcare de panidei. Lucrurile sunt încă mai sensibile când aceste învelişuri sunt "juvenile". Europa frontierelor actuale este, într-adevăr, o Europă juvenilă. Analiza spaţiilor geopolitice întreprinsă de M. Foucher ne arată că Europa naţională, de pildă, este într-adevăr o configuraţie juvenilă; pentru peste *54% din "învelişul"* ei, Europa nu are mai mult de *80 de ani* (iar pentru 30% din înveliş, are doar 40-45 de ani vechime). Discursul Occidentului, al unei *Europe fără frontiere* (în stilul "medicilor fără frontiere" etc.) ţine în Occident pentru că "nu repune în discuţie aici *simbolismele naţionale*"[439]. În cealaltă Europă el are, însă, "efect destabilizant". În plus, în Occident, "*cooperările regionale transfrontaliere* rămân limitate (circumscrise) la *obiectul* lor"[440].

Gestionarea occidentală a frontierei este ea însăşi diferenţiată şi, în unele zone, ea se asociază cu procese agresoare, fenomen ilustrat, bunăoară de cele peste 50.000.000 populaţii dispărute în aria tribală, prin înaintarea frontierei occidentale, dar şi de antropologia colonială, ştiinţă care-a însoţit fenomenul acestei înaintări. În alte zone, ca aceea în care Occidentul se întâlneşte cu Rusia, gestionarea frontierei îmbracă expresia *cinismului* geopolitic, ca în cazul ilustrat de atitudinea lui Stalin şi a lui W.Churchill, care deja în 1945, după ce împărţiseră, în chip cinic Europa în sfere de influenţe, i se adresa lui Truman mimând alarma şi îngrijorarea: "O cortină de fier s-a lăsat asupra frontului sovietic. Noi ignorăm ceea ce se petrece în spatele liniei Lubeck-Trieste-Corfu" (Ibidem). La numai un an mai târziu, la 5 mai 1946, tot Churchill va ţine o conferinţă la Westminster College, la Fulton, ne spune tot M. Foucher, unde se afla şi Truman (Churchill nu mai era prim-ministru), în care

[439] Ibidem, p. 475
[440] Ibidem, p. 475

propunea tragica metaforă şi imagine geopolitică: "De la Sttetin la Triest o *cortină de fier* s-a lăsat asupra continentului" (M. Foucher). El ştia, desigur, ce se întâmplase căci convenise cu Stalin tocmai asupra acestei frontiere geopolitice, dar afişa cu cinism alarma şi îngrijorarea lansând, astfel, *minciuna alertei occidentale*, care pe români i-a costat sute de mii de ani de puşcărie (calculaţi prin însumare), masacrul intelectualilor, holocaustul culturii, ghetoul rural etc., adică provocarea unei stări de dezastru patrimoniului etnospiritual şi etnobiologic acumulat în ultimii 200 de ani.

Imaginea „cortinei de fier" avea rostul de a reda o realitate şi a transfera o răspundere. A reda fenomenul geopolitic al *mascării unei părţi a Europei pentru ochii celeilalte*. În reprezentarea lui Churchill, era vorba despre acea "cortină metalică pe care butiquierii o utilizează pentru a-şi acoperi vitrinele" ("a le orbi", cum zice Foucher).

Această funcţie de mascare a unei părţi de Europă pentru cealaltă a încetat în 1989. "Spiritul de la Helsinki, acceptat de "transparenţa" (glasnost) sovietică, a avut drept raţiune tocmai existenţa acestei faţade oarbe, penetrată deja prin strategia occidentală a difuziunii radio-televizate"[441]. "Spiritul de la Helsinki" (o"întâlnire") are, însă, un vector unilateral, trădând o nouă minciună: cortina de fier a fost ridicată de către estici, nu însă de către vestici. Până când integrarea europeană nu va antrena difuziunea tehnologiilor occidentale şi a sistemului nord-atlantic, cortina de fier va continua să ascundă vitrina occidentală pentru răsăriteni. Aş numi acest fenomen "căderea cortinei de fier de pe faţada orientală şi ridicarea ei tactică pe faţada occidentală". Consecinţa acestei ridicări unilaterale a fost o nouă devastare patrimonială a Europei Răsăritene, după 1989.

Cum se prezintă spaţiile europene sub aspectul "vechimii" frontierelor şi deci al "vulnerabilităţii" configuraţiilor spaţiale şi etnoteritoriale actuale? Căutarea răspunsului la această întrebare ne somează să adăugăm "geopoliticii panideilor" o abordare complementară, aceea a "sociologiei şi geopoliticii subansamblurilor spaţiale" şi deci a ştiinţei patrimoniul etnospiritual şi etnoteritorial în cadrul Europei naţiunilor.

În al doilea rând, aş sesiza primejdia de a confunda *cortina care acoperă scena*, cu *pereţii care ascund culisele*, astfel că cei ce împărtăşesc această confuzie procedează la distrugerea acestor pereţi, anulând, astfel, o *pârghie sociologică universală,* care implică *despărţirea, în orice acţiune socială, a culiselor de scenă. În numele 'transparenţei' se trece la o dezarmare generalizată a "societăţii civile", care astfel nu se mai poate apăra în faţa "agresiunilor paşnice".* În fine, în strânsă legătură cu acest

[441] Foucher, p. 476

aspect, se cuvine menţionat fenomenul "cortinelor impuse". România este victima, după 1989, a "agresiunii cortinelor" şi a "paznicilor de scenă". Am să prezint în cazul analizei "frontierelor interimperiale" şi a acţiunii panideii Mitelleuropei, *actualizarea frontierei culturale a imperiului central-european,* care deja *falsifică pentru ochii occidentali faţa reală a României istorice, etnologice şi religioase (adică transcendentă), ca şi a României culturale şi lingvistice, toponimice, şi pune sub primejdie patrimoniul naţional românesc în Europa*. Fenomenul acesta nu poate fi explicat dacă nu admitem prezenţa, alături de actorii geopolitici tradiţionali - state, naţiuni, imperii - a unora noi, recent admişi în analiza geopolitică: panideile şi internaţionalele. De aceea am şi adăugat analizei geopolitice tradiţionale acest capitol nou al panideilor şi internaţionalelor, fără de care nu putem înţelege caracteristicile acestor noi entităţi geopolitice, care sunt totodată şi cei mai recenţi actori geopolitici pe scena europeană.

Agresiunea patrimonială a naţiunilor îmbracă, deci, şi aceste forme noi, ivite pe harta lumii în cadrul prefacerilor geopolitice ale modernităţii şi globalizării. Curiozitatea este că ideea unei ample redefiniri spaţiale în Europa, fondată pe relativizarea spre contestare a configuraţiilor naţionale, cucereşte mintea unor largi segmente intelectuale europene şi, ceea ce este mai grav, a unor specialişti de înaltă forţă şi reprezentativitate, cum este, de pildă, M. Foucher însuşi, un mare geopolitician al acestei perioade. Ambivalenţa poziţiei sale în această chestiune se agravează atunci când examinează harta „minorităţilor semnificative” în relaţie cu harta Versailles-ului.

## Harta “minorităţilor semnificative” şi harta Versailles-ului.

"Contradicţia geopolitică fundamentală a Europei – zice M. Foucher într-o carte consacrată geopoliticii frontierelor - este de a număra mai puţine state - 33 - decât naţiuni şi entităţi etnolingvistice cu vocaţie naţională.

Această distorsiune se impune în reprezentările noi ale restructurării continentului. Ialta este depăşită; Versailles-ul încă nu!" (p. 512). Geopoliticianul francez ne lasă a înţelege că este necesară şi “depăşirea” Verssailles-ului. Cu aceasta, legitimarea prin ştiintă a proceselor de agresare a actualei configuraţii etnopolitice în Europa globalizarii este un fapt implinit.

Analiza lui Foucher reţine, într-adevăr, în privinţa Europei centrale: tensiunea dintre "*harta minorităţilor semnificative*" şi "*harta Versailles-ului*" care este "*harta naţionalităţilor*"

*majoritare*. În viziunea lui, harta Versailles-ului trebuie să aibă acelaşi destin cu harta Ialtei (care este harta sferelor de influenţă şi deci a cortinei de fier). Acest model al lui Foucher este departe de puterea de cuprindere a celor două modele clasice: al lui Mackinder şi Haushofer, cu teoriile *rimland*-ului şi a *panideilor*. Însă, modelul lui Foucher este departe şi de modelele tradiţiei franceze, între care se cuvin menţionate al lui J. Ancel şi E. de Martonne (atât de legate de Pacea de la Versailles, motiv pentru care le putem asimila la ceea ce s-ar putea denumi epistemologia latentă a păcii de la Versailles).

Ar merita să examinăm, deci, în competiţie cu modelul lui Foucher, pe cel al lui Haushofer, care explică situaţia Europei mediane prin teoria şi geopolitica panideilor. Această teorie ne propune un al treilea nivel scalar care se supra-adaugă celor două - al "minorităţilor semnificative" şi al naţiunilor – şi anume nivelul *ansamblurilor geopolitice persuasive*, *supra* şi *transnaţionale*, al căror principiu şi lege de propagare este "străpungerea geopolitică". Harta panideilor vine să le completeze pe cele două ale lui Foucher, astfel că avertizează diplomatul asupra faptului că, în ralitate, în faţa lui, stau de regulă în aceeaşi persoană doi actori: *actorul* unei *panidei* şi al unui *stat naţional*.

Graţie perspectivei desprinse de noi din analizele lui Haushofer, avocatul minorităţilor sau al drepturilor omului pare să ascundă, adeseori, un cinic *exponent al unei panidei*, care se foloseşte de teza minorităţilor doar pentru a-şi confuziona mental şi atitudinal partenerul. Ce este, aşadar, o panidee şi cum lucrează ea în Europa centrală? Care este imaginea României după ce s-a săvârşit opera internaţională a unei panidei? Care sunt mecanismele geopolitice ale manifestării Panideii Mitteleuropei? Să începem prin a examina un scurt istoric al ideii Europei Centrale, nu înainte de a sublinia încă mai apăsat că agresarea patrimonială a popoarelor este un fenomen de o gravitate aparte. Cercetarea acestei noi forme de agresiune identitară se reazămă pe metodologia hărţilor mentale şi pe teoria panideilor. Panideile sunt iată, asemenea unor uriaşe fronturi de val care ameninţă să retraseze simbolic frontiere teritoriale pregătind, astfel, radicale modificări de relief geopolitic şi geocultural. Cadre teritoriale, toponimii, simboluri, mari ansambluri etnolingvistice, opere eponime, se află astăzi sub această nouă ofensivă. O asemenea panidee este, în spaţiul central-european, panideea Mitteleuropei, aşa cum, în spaţiul răsăritean, este ideea panslavă a unei funcţii soteriologice a poporului rus la scara istoriei universale, aşa cum putem deduce din analiza cu totul remarcabilă altfel a geopoliticianului rus, A. Dughin, la care ne-am mai referit, ori, în spaţiul occidental, ideea paneuropeană atunci când este utilizată în opoziţie cu ideea naţională etc.

## Geopolitica panideilor şi agresarea identităţilor naţionale.

Panideile reprezintă realităţi aduse în această ştiinţă, cum s-a precizat deja mai sus, de către generalul savant K. Haushofer, marginalizat încă sub al treilea Reich, ca urmare a implicării fiului său în planul de atentat nereuşit contra lui Hitler.

La rândul lor, internaţionalele sunt prezente în analiza geopolitică a grupărilor de dreapta care au intuit, devreme, că naţiunile se înfruntă cu nişte actori noi pe scena politică internă şi externă, numiţi *internaţionale*. Uneori cei doi termeni – panideile şi internaţionalele - par a fi substituibili. Cert este că şi unul şi celălalt au acelaşi suport sociologic: *reţeaua*. Cu deosebire că în cazul panideilor, reţeaua are un nod principal într-un *punct* care este mult mai puternic ca celelalte puncte sau noduri ale reţelei, fiind totodată ascuns ca tip de organizaţie (de regulă, culisele unei cancelarii protoimperiale), pe când internaţionalele au ca nod principal un nucleu puternic, la vedere, care este sediul central al Internaţionalei, birourile sale centrale, organele de conducere etc.

Panideile nu au sedii centrale la vedere şi nici birouri sau comitete, consilii centrale la vedere. Ele par a se naşte altfel, prin alte mecanisme de psihologie socială şi etnosocială, şi sunt evident manevrate din culisele cancelariilor protoimperiale.

În spatele lor îi regăsim pe Bismark, pe contele Ignatiev, în secolul al XIX-lea, sau pe Stalin şi pe Churchill, în secolul XX, care spre a depăşi criza panideilor tradiţionale au preferat să se servească de "internaţionale", cum a fost Kominternul, în cazul lui Stalin şi Internaţionala britanică, în cazul lui Churchill, amestec de laburism şi loje, aşa cum dincolo era un amestec de soteriologie sovietistă şi celule ideocratice adânc scufundate şi bine înfăşurate de reţeaua conspiraţiei deschise a partidelor comuniste.

Panait Istrati a fost, în perioada interbelică, una dintre victimele acestor celule ideocratice din Franţa şi România.

S-ar putea examina fenomenul postdecembrist al acţiunii de înfăşurare a României într-un înveliş ideologico-simbolic falsificator, care desfigurează chipul acestei ţări şi al acestui popor în lume. Acţiunea este, după opinia mea, rezultatul cooperării, chiar dacă doar pasageră, dintre panideea Mitteleuropei cu o internaţională de tipar neokominternist, care s-a afirmat şi s-a stabilizat în Europa Occidentală, de data aceasta, începând de prin anii '70. Efectele ei sunt pe deplin vizibile după 1989. Fenomenul ţine, cum am spus, de "frontiera

pulsatorie" care a început să separe Nordul de Sud într-o tendinţă de afirmare a unei entităţi protoimperiale în Europa Centrală, fenomen prevestit de recrudescenţa unor vechi panidei în această parte a Europei. Dar, acelaşi fenomen ţine şi de reţeaua acelor fracţiuni internaţionaliste din fostele partide comuniste, care au părăsit (prin liderii lor) ţările Europei Răsăritene şi s-au regrupat într-o ofensivă pe cont propriu care nu are nici o legătură cu interesele, cu concepţia şi cu modul occidental tradiţional de gestionare a frontierei geopolitice în Europa de Răsărit.

Panideile şi internaţionalele acestea sunt forţele care ameninţă interesele Occidentului în Europa Centrală şi Răsăriteană. Suntem, deci, obligaţi să luăm act de existenţa acestor formaţiuni sociologice în dinamismele geopoliticii europene actuale.

Panideea, remarcă Haushofer, este o forţă capabilă să *remodeleze* sau să *dezarticuleze* hărţile mentale ale unei populaţii. "Panideea *încorporează* o *idee locală*", în care se transpune *sufletul unei comunităţi*, dimpreună cu "dorinţa de universalizare a acelei idei", care şi devine apoi energia capabilă să ridice respectiva ideea locală la rang de panidee; panideea posedă *o forţă de convertire sau pervertire spirituală* a celuilalt: se protejează pe sine pervertidu-l pe celălalt (se poate apăra numai dacă este în creştere; este oligarhică fiindcă trebuie să domine)" (K. Haushofer).

Panideea, pe de altă parte, îşi are rădăcinile într-un *"sentiment al spaţiului"* care se naşte într-o zonă anume, o *"zonă de vechi amintiri glorioase",* ceea ce arată că panideea este, pe de altă parte, reprezentarea spaţială a unei *"zone nostalgice*". Dacă în prima accepţie, Haushofer lega *panideea* de un *popor anume*, în a doua o leagă de o *zonă* în care pot coexista mai multe popoare, astfel că suportul *panideii* este, în acest caz, un *"ansamblu demopolitic",* o *"populaţie"* care, ca actor geopolitic, se exprimă printr-o *reţea de elite panideologice.*

"O asemenea *zonă de instabilitate* (...) plină de noi potenţe şi de vechi amintiri trufaşe - se întinde începând din Coreea, peninsulă ataşată Japoniei şi pod care o leagă de continent trecând prin *Manciuria,* străduindu-se să devină independentă, dar disputată între *China, Japonia, Uniunea Sovietică* (aproape 1 milion $Km^2$, 3o milioane locuitori fiind cuprinşi direct în zona sa de putere şi 60 milioane cuprinşi indirect aici), în *spaţiile vechilor imperii* ale *Asiei superioare*..."[442].

Să reţinem că "zona de vechi amintiri" este fie*: a) zona de ţâşnire a unei panidei,* fie: *b) zona uşor de atras în spaţiul de manifestare* (acţiune manifestă) a unei panidei.

[442] K. Haushofer, „De la Geopolitique", Paris, Fayard, 1986

*Este cazul* zonei *nostalgicei evocări* a Imperiului hasburgic, nostalgie abil provocată, subtil filtrată prin cinema, *barocul subliterar* şi paraestetic, promisiunea unei noi *belle-epoque*, "utopică" şi atractivă prin promisiunile ei implicite şi adeseori declarate (paraeshatologică). În genere, zona vechilor imperii redevine uşor *zonă nostalgică* şi deci cadru al renaşterii panideilor.

Haushofer menţionează pe hartă astfel de zone: *Pan-Europa* cu apendicele ei în Africa, America, Asia de Sud-Est. "*Ideea paneuropeană* cu *spaţiul şi numărul* ei de locuitori" (K. Haushofer) are o mare eficacitate (începând cu acea parte a lumii reunită în "Pan-Federaţii").

Problemele ei apar în *zona de întâlnire* cu alte *panidei*, care sunt zone de realizare ale acestora: ideea panasiatică, panafricană, panpacifică. Teoria panideilor permite decuparea "*zonelor incomode*".

"În zonele paneuropene s-a născut un proiect de hartă a lumii marilor conexiuni spaţiale; acest proiect indică drept spaţii incomode de apartenenţă indeterminată (...) în Asia Orientală (...), în unele părţi din Orientul Apropiat, între care Turcia Ankarei şi Persia, Etiopia, în Africa şi Siamul, în Africa de Sud, care - spaţiu foarte incomod - devine foarte mic între zonele de interese externe ale Franţei şi Marii Britanii". [443]

Zona *Mitteleuropei* este şi ea o *zonă nostalgică* de *ţâşnire* a unor *panidei.*

*Panideea*, deci, este un cadru de agregare a unor relaţii simbolice între o etnie ori o populaţie (sau mai multe) şi un spaţiu sau teritoriu de *expansiune "legitimă".*

Este o *ideologie etno-spaţială* şi/sau *pangeografică* şi desemnează *"fronturi intermediare",* "*imense perspective* asupra spaţiului, care au devenit *vizibile după război* şi care pot *străpunge hărţile* şi *liniile directoare* ale micilor şi *marilor puteri*"; ele "sunt atât de puternice că numai *marile puteri planetare îşi mai pot urmări obiectivele pe termen lung* şi adesea doar cu ajutorul lor. *Puterile medii şi mici* sunt pur şi simplu *stele de a treia mărime*, proiectate în afara orbitelor lor sau obligate să încheie prietenii defensive"[444]. "Astfel de panidei sunt: *panslavismul, pangermanismul, pancatolicismul, panelenismul, panhungarismul,* ideile panpacifică, paneuropeană, ideea puterilor *panasiatice*"(Ibidem). Puterea sovietică s-a folosit de *panidei*. *Puterile coloniale* au trebuit să organizeze *"comunităţi de interese"* pentru a se descurca.

---

[443] K. Haushofer, op. cit., p. 14
[444] Ibidem

Panideile sunt uriaşe *forţe psihologice şi ideologice*. Psihosociologic, ele sunt *"procese de străpungere prietenoasă"* şi de *"subminare geopolitică" .*

*Panideile, deci, sunt imperialiste în esenţa lor şi se insinuează în teritoriile vecine, cucerind spaţiul mental care nu mai are capacitate spirituală şi forţă ideologică de a riposta*.

Ar trebui să examinăm câteva dintre expresiile pe care le capătă panideea Mitteleuropei în spaţiul mental românesc..

Am prezentat, în altă parte, acţiunea aceleiaşi panidei în operaţia de falsificare a hărţii etnopolitice şi etnospirituale româneşti în cadrul unor dicţionare, atlase, enciclopedii occidentale, de la „Larousse", la "Atlasul popoarelor Europei Centrale", "Dicţionarul geopolitic" al lui Y. Lacoste şi Dicţionarul Webster.

Totul se leagă de *interpretarea "spaţiului transilvănean în cadrul Europei Centrale*", interpretare care se află, în acele dicţionare şi enciclopedii, ca cele citate, sub controlul unei panidei extrem de agresive şi cu o mare putere de falsificare.

Am reţinut că *panideile au puterea de a desfigura "harta mentală" a unui popor şi de a remodela spaţiile mentale ale popoarelor aflate în raza lor de acţiune.* Ele se folosesc în acest scop de hărţi mentale pe care le utilizează ca pe nişte hărţi cognitive referitoare la spaţiul respectiv.

Dar ce este o "hartă cognitivă"? Popoarele, remarcă Shills, dispun de o "hartă" sau un "tablou al lumii" pe care şi le dispută mereu. Aceste "rudimente de hărţi" intervin în actele cognitive ale oamenilor.

"Distrugerea sau discreditarea acestor hărţi cognitive, morale, metafizice şi tehnice este un pas spre haos.

Criticismul distructiv este o extensiune a criticismului echilibrat, agravat de răutate, astfel că spulberă beneficiile raţiunii".[445] Grupurile geopolitice (actorii) şi ideologice încearcă mereu să creeze o anume "hartă cognitivă" pe care s-o impună într-o zonă. Pentru impunerea ei se folosesc de un formidabil aparat instituţional, ideologic, chiar simbolic (persuasiv) etc.

Harta poate fi impusă, prin acţiunea unei panidei (străpungere geopolitică) sau prin autoritatea (legitimitatea) simbolică şi religioasă a "cartografului colectiv", un popor sau o elită. Când o comunitate a fost silită să adopte o hartă cognitivă străină de tradiţiile ei, urmează sfârşitul său: "Un astfel de tablou al lumii (construit prin ruptura de trecut) nu ar mai oferi tuturor

---

[445] Shils, Edward, *Tradition,* Chicago, The University of Chicago Press, 1981. p. 326. Cf. Şi Gould, P. White, "Mintal Maps", Harmondsworth, Penguin Books, 1974

posibilitatea cunoaşterii rădăcinilor, ar nega transtemporalitatea societăţii şi ar conduce la amnezie civilă"[446].

## Hărţile mentale. Subversiunea geopolitică a spaţiului identitar

Să reţinem, deci, că orice populaţie operează cu o anumită "hartă mentală".

"Diverse câmpuri socio-istorice proprii grupurilor care elaborează o reprezentare cartografică sunt totodată rezervoare de imagini recompuse pentru a forma un ansamblu spaţial a cărui denominaţie este totodată simbolul şi sloganul unui proiect politic cartografiabil." [447]

Exemplu: "Marea Sirie", "Serbia Mare", "Ungaria Mare" a Sf. Ştefan etc.

În aceste reprezentări pulsează dorinţa de întoarcere la un trecut socotit mai glorios şi adesea mitic, mitul fiind aici înţeles (de către Foucher) ca "eveniment care n-a avut loc", dar în care credem (cf. ibidem).

În acest sens, "analiza geopolitică" ne obligă, subliniază M. Foucher, la o critică serioasă a acestui "florilegiu de reprezentări diverse", adesea "rivale" şi determină lista argumentelor părţilor.

Numele de locuri preiau, ca toponime, înţelesuri geopolitice şi devin "geonime", cum le numeşte Foucher. Aceste geonime sunt produse de strategi şi jurnalişti pentru a opera delimitări de "ansambluri spaţiale funcţionale": "Orientul Mijlociu, "Asia de Sud Est", "Europa Centrală" etc.

Este necesar, iată, să stăruim, în treacăt, asupra geopoliticii reprezentărilor cu scopul de a decupa "spaţiul reprezentărilor geopolitice" asupra Europei Centrale şi în cadrul "Europei Centrale", fiindcă la ora actuală bătălia cea mare, în ce ne priveşte, se dă pentru modelarea spaţiului mental al popoarelor Europei Centrale printr-un recurs la arsenalul unor reprezentări mai vechi sau mai noi, cum este, de pildă, celebra hartă a lui Huntington, care are o vechime de circa 500 de ani. Realităţile ne obligă, iată, să examinăm într-o viziune nouă fenomenul Mitteleuropei.

Mitteleuropa, ca orice "entitate geoculturală", este o "realitate asumată". Asumarea ei însă nu este una *populară*, ci una *cultă*, supra-ordonată, fiind mai mult o realitate proiectată. Una dintre „tehnicile noologice" de asumare colectivă a unui spaţiu este „harta", „harta mentală", un procedeu special de reprezentare colectivă a spaţiului, trecut în corpusul ştiinţei

[446] Irina Cristea, studiu în manuscris, apud. I. Bădescu şi D. Dungaciu, op. cit., p. 311, vol. I

[447] M. Foucher, op. cit. p. 33.

spaţiului şi deopotrivă păstrat în memoria colectivă a popoarelor referitoare la geografia lor politică şi culturală de apartenenţă. Popoarele, precizam mai sus, reluând o remarcă a lui Shills, dispun de o "hartă" sau un "tablou al lumii" pe care şi le dispută mereu. Aceste "rudimente de hărţi" intervin în actele cognitive ale oamenilor, motiv pentru care Shils le-a şi denumit « hărţi cognitive ».

Examinarea atentă a studiilor de acest tip ne obligă, pe de altă parte, să luăm act de necesitatea unei distincţii, pe care-o şi formulăm aici, între *"hărţile etnomentale",* care sunt un fel de echivalent al punctului de vedere colectiv asupra unui spaţiu, şi *"hărţile intelectuale*" sau "*ideologice",* prin care răzbate în reprezentarea spaţiului viziunea unor grupuri mai mult sau mai puţin reprezentative asupra unui teritoriu. Harta cu care operează Huntinghton, de pildă, n-ar primi încuviinţarea popoarelor al căror teritoriu este traversat de bizara „frontieră", denumită în unele referiri critice şi „linie huntinghtoniană". De aceea harta aceasta, produs al cancelariei habsburgice încă în secolul al XVI-lea, este un exemplu tipic de *hartă ideologică*, proiectivă, strict intelectuală. Ea este un *receptacul al unor vechi năzuinţe trufaşe, a unor proiecţii aventuroase, care n-au nici o legătură cu aspiraţiile popoarelor ignorate de frontiera huntinghtoniană*. Această distincţie între harta etnomentală şi harta ideologică reaminteşte oarecum mai vechea distincţie între „emic" şi „etic" din antropologie, adică dintre popular şi savant. Hărţile etnomentale, la rândul lor, se disting între ele după criteriul care-a dirijat „trasarea" lor. Când acest criteriu este dat de preeminenţa caracteristicilor spirituale vorbim de "hărţi etnospirituale", când criteriul director este nutrit de preeminenţa consideraţiilor politice vorbim de "hărţi etnopolitice". Când cele două "reprezentări colective" asupra spaţiului, saturate de atribute spirituale prima şi de atribute politice a doua, se suprapun mental şi instituţional, avem ceea ce se numeşte o "hartă naţională". Hărţile etnomentale au o realitate certă, sunt reale; cele ideologice au cel mult o realitate diminuată, segmentară, având adeseori o funcţie falsificatoare, ba uneori sunt simple forme fără fond, închipuiri ale unor pseudoelite copleşite de fantasme de mărire chiar cu preţul suprimării voinţei colective a popoarelor.

Hărţile ideologice sunt cele cu care operează "politicienii", oamenii de stat, aristocraţiile, elitele virtuale, cancelariile, strategii, serviciile logistice, diplomaţiile etc. De exemplu, se poate vorbi despre o Mitteleuropă a lui Metternich[448] care descrie o "*Europă Centrală de influenţa germanică*"[449]. Această

[448] cf. H. von Srbik, "Metternichs mitteleuropische Idee" în *Volk und Reich*, sept. 1926
[449] Le Rider, p.16

reprezentare închide Mitteleuropa într-o "Europă de mijloc" şi respinge ideea "expansiunii teritoriale" spre est. Cu această idee care se delimitează oarecum dispreţuitor de Estul Europei operează, destul de amestecat şi "mitteleuropeniştii" dizidenţi ai deceniului 8 (de la Michnic la Konrad şi Havel), şi foarte sever, Occidentul, în acele procese de regionalizare comunitară, cum este cel referitor la crearea "spaţiului Schengen", prin care deja se trage o "cortină informaţională" între *hinterlandul Europei Centrale,* suprapus peste spaţiul ţărilor sud-est europene, şi *ţările occidental-nordice*: Franţa, Olanda, Austria, Spania etc. Într-o atare viziune, Ungaria, de pildă, e socotită zonă tampon între Occident şi Orient, între sud şi nord, în vreme ce ţările sud-estului european, între care şi România sunt de-a dreptul ignorate ca şi cum aceste popoare n-ar exista ori ar fi „prezenţe” etnospirituale şi etnopolitice incerte. Ori sunt luate în seamă printr-o atare "definiţie" geopolitică.

“Mitteleuropa”, ca reprezentare geopolitică, este, iată, o "hartă panideologică", dar sub calitatea ei de entitate geopolitică ea este depotrivă (ca orice altă entitate geopolitică, de altminteri) o „bibliotecă”, o sumă de atlase şi de enciclopedii diplomatice, un stoc de reprezentări cu o mare încărcătură emoţională, trecute sub un nume ca cel în discuţie, care ascunde, iată, o "geografie proiectivă" şi nu una "reală". În general ideile geopolitice, sub care pulsează entităţi geopolitice, de tipul panideilor, imperiilor latente (de regulă de imitaţie), internaţionalelor, transnaţionalelor etc., sunt susţinute de asemenea „instituţii” şi reţele de comunicare, precum atlasul, enciclopedia, marile dicţionare, bibliotecile compuse sub comanda unui program dirijat de respectiva idee geopolitică. Sinteza noologică a operaţiilor subsumate tuturor acestor „instituţii” este *harta mentală*, în genere cartogramele geopolitice, care atunci când se subordonează unui program ideologic îmbracă un caracter proiectiv, de hartă proiectivă. Geografia politică a imperiului sovietic ("lagărul socialist", cum a fost denumit), de pildă, s-a impus ca urmare a unor laborioase operaţii de redefinire a conturului hărţilor, de editare a operelor lui Marx, Engels, Lenin, Stalin etc., a unor teribile restructurări în concepţia, structura şi volumul planurilor de învăţământ, a manualelor şcolare şi a dicţionarelor etc., etc. Ţinta finală era aceea ca individul şi popoarele să admită în reprezentările lor noua configuraţie spaţială, astfel ca între spaţiul definit ideologic şi cel din reprezentările spontane să nu mai persiste nici un decalaj şi deci nici o deosebire. Dacă cineva ar fi îndrăznit să spună că Basarabia este pământ românesc şi că basarabenii sunt tot români, l-ar fi costat libertatea. Aşa s-a sfârşit în temniţele comuniste G. I. Brătianu, care a refuzat să retracteze ceea ce scrisese despre Basarabia. Elitele care îşi transpun reprezentările spaţiale în

asemenea *cartograme* sau *hărţi proiective* sunt "elite virtuale"(utopiene) sau "nostalgice": ele îşi nutresc trăirile sufleteşti asupra spaţiului fie dintr-o utopie, fie dintr-o "zonă nostalgică", pe care n-o pot istovi nici în zeci de tomuri scrise. „Realitatea" lor şi a acestor hărţi aşadar este fie utopia, fie această nostalgie în care pulsează o închipuire, un vis de mărire viitoare care s-o echivaleze pe cea definitiv apusă. Tensiunea dintre *harta reală* şi *harta nostalgică*, sau proiectivă, nu poate fi istovită ci doar sublimată şi ea stă la baza "subversiunilor geopolitice" şi "geoculturale", în speţă, alimentează din "fundal" (backstage) "războaiele geopolitice" sau "logistice". Aceste "războaie" încep prin a fi "războaie ale condeielor", adică înfruntări între "elite". Se constituie, iată, două "spaţii mentale" în orice cultură, unul mai mult "proiectiv" (aproape exclusiv proiectiv), clădit adică în orizontul de comandă al unor "închipuiri", "dorinţe" de mărire, "aspiraţii" de expansiune geografică ale unor elite reprezentând state agresive, imperii etc., şi altul ce-şi trimite rădăcinile foarte adânc în psihea populară, în substratul istoriei, în mitologiile locului etc.

Cele două "spaţii mentale" sunt ca două cadre în şi prin care se fixează tipare spirituale cu funcţiune regulatorie asupra conduitelor, asupra atitudinilor faţă de teritorii etc. Întrucât ambele conţin o atitudine faţă de spaţiu, ele sunt, în mare măsură, *protorealităţi*, participă adică la "construcţia spaţiului real", ca "spaţiu conştient".

Cum, pe de altă parte, "hărţile populare", ca realităţi de substrat, susţin atitudini de adeziune spontană a unor mari populaţii, numite "popoare", am citit în aceste *atitudini profunde, populare şi durabile*, manifestarea unor realităţi de substrat pe care le-am denumit "*protonaţiuni*".

La rândul lor, "hărţile proiective" susţin "atitudini ale unor grupări "superpuse" faţă de "oamenii locului" (autohtoni), atitudini pe care le-am desemnat cu termenul de "*protoimperii*" sau, cu termenul lui Haushofer, de panidei. Cultura română este scena în care se confruntă, de pe la 1540 încoace, două "protoimperii" cu "hărţile lor proiective": oriental şi central-european, pe care le-am putea asimila celor două mari "zone nostalgice" din care-au şi izvorât cele două „imperii de substituţie" sau de imitaţie, cum le-a denumit N. Iorga, căci sunt simple „substitute" ale „imperiului legitim", Roman, în cele două expresii ale sale – Roma antică şi Bizanţul.

Ambele sunt "imperii de substituţie" şi ele se încorporează în diferite "imperii istorice" şi panidei, cum ar fi Mitteleuropa, Imperiul Otoman, ori idee panslavă, Sovietele etc. Toate acestea apar cercetătorului drept ceea ce sunt, adică subimperii, "Imperii de substituţie", faţă de cele două imperii primare, originare: Roma şi Bizanţul.

Pe o faţă a ei, poca modernă este epoca de afirmare a unui curent istoric ce-a creat spaţiul de afirmare deplină a protonaţiunilor şi astfel au apărut Statele-naţiuni, atât în Apusul Europei cât şi în Răsărit.

Pentru a se putea afirma cât de cât, aceste formaţiuni organice, adică statele-naţiuni, au trebuit să lupte nu cu Roma şi nici cu Bizanţul, ci cu formele lor substitutive, adică cu aceste subimperii, care, ca "imperii de imitaţie", s-au manifestat, din prima clipă a existenţei lor ca "zone nostalgice", ca "spaţii de evocare" a unei măreţii defuncte, a ceea ce a fost cândva, a unui imperiu apus. În felul acesta, toate subimperiile sunt, la baza lor, "hărţi proiective" în care se descarcă nostalgii şi închipuiri, care îmbracă astfel forma "miturilor postistorice".

*Descărcarea nostalgică a sentimentului imperial* are două caracteristici: este *agresivă* şi *seducătoare*, astfel că agresivitatea sa intrinsecă nu se percepe la "primă vedere".

*Îmbinarea agresivităţii cu seducţia* generează "*subversiunea*". Miturile post şi subimperialiste, de evocare, sunt, aşadar, *mituri subversive*. Cum efectul lor se înscrie în spaţii largi, vorbim despre o "subversiune geopolitică", împreună cu Haushofer şi alţi geopoliticieni. Mitteleuropa, în două dintre accepţiile sale, are toate caracteristicile acestor "mituri". Este un mit postistoric, subimperialist, de evocare nostalgică, agresiv şi seducător, adică subversiv.

Aşa se face că-i cad pradă şi intelectuali de orientare contrarie, naţională (sau "protonaţională"), cum se întâmplă, de pildă, cu mulţi intelectuali bănăţeni sau ardeleni în spaţiul de pulsaţie al Mitteleuropei habsburgice. În general cei ce contestă hărţile protonaţionale o fac de pe poziţia semiconştientă a celor ce devin exponenţii, fără s-o ştie adeseori, al unor hărţi proiective, protoimperiale, în care pulsează o zonă nostalgică de vechi amintiri trufaşe, o sumă de închipuiri în care se recunoaşte profilul fantomatic al unui subimperiu. Efectul contestării miturilor naţionale şi a reprezentărilor subsumate hărţilor naţionale este, indubitabil, unul subversiv. Continuitatea legăturilor dintre imperiile de substituţie şi miturile subversive este în afară de orice îndoială. Unele sunt manifestarea proiectivă a celorlalte.

## De la imperiul de substituţie la miturile subversive.

Primul efect al "*persuasiunii subversive*" este că *mută centrul de gravitaţie* al unor largi pături, mai ales intelectuale, de la centrul simbolic naţional spre un centru simbolic subimperialist. De pildă, Mitteleuropa, ca "mit" istoric şi deci ca "naraţiune" seducătoare,

mută centrul de gravitaţie pentru mulţi intelectuali cosmopoliţi români de la Bucureşti la Viena sau la Budapesta.

Pentru aceştia, Viena şi Budapesta devin centru de gravitaţie spirituală. Aşa a apărut "omul bovaric", cu viziuni nutrite din "trăiri închipuite". În partea cealaltă a hărţii, în Basarabia, ceea ce este Viena şi Budapesta pentru cosmopolitul ardeleano-bănăţean este Moscova şi Kievul pentru cosmopolitul basarabean (cu o intensitate, însă, ceva mai scăzută decât pentru "ardeleanul" care se închipuie într-o Vienă visată, care nu e nicăieri. Reapar, pe valul închipuirilor, un Franz Iosef de operetă, o Maria Tereza paralegendară, în genere, figura împăratului coboară din "legendă" direct în mentalitatea cotidiană a intelectualului care bovarizează, subtilizând în "spaţii imaginare", în proiecţii de Habsburgie confecţionată ad-hoc, adevărat "drog" geopolitic al intelectualului cu rădăcinile rupte. Nemulţumit de "lumea de acasă", el îşi caută refugiu în acest "spaţiu de evocări nostalgice", imaginar şi fabulos, care-i apare ca spaţiu de promisiune şi împlinire.

Vom observa, iată, că Protonaţiunea luptă cu cele două "mituri geopolitice", cel oriental şi cel "mitteleuropean", ambele "înşelătoare", seducătoare, ca orice "mit" în care se descarcă nostalgii, promisiuni şi, deci, speranţe.

Cultura română are sarcina, de loc uşoară, să lupte contra celor două hărţi panideologice croite în jurul unor "nuclee" proiective de mare intensitate, şi totodată să le "împace ", adică să preschimbe "confiniile ideologice" în "confluenţe".

Geopoliticienii români au sesizat devreme această realitate şi un S. Mehedinţi a şi definit geopolitic România drept "spaţiu" de Trio - Confinium cu funcţiune pacificatoare şi, deci, de sinteză. A transfigura un spaţiu de Trio - Confinium în spaţiu de confluenţă culturală este o sarcină de dificultate aparte. Poate doar "spaţiul yugo-slaviilor" să mai fie într-o asemenea "poziţie geopolitică."

Acolo însă lucrurile au avut un deznodământ: Confiniile au destrămat Yugoslaviile, astfel că astăzi o misiune armonizatoare în acest spaţiu regional nu-şi mai poate asuma, la o asemenea intensitate, decât România, Polonia şi, parţial, Bulgaria, respectiv Grecia.

Psihologic, subimperiile sunt "protuberanţe" provocate de acele mari "descărcări nostalgice" în care-şi caută rezolvarea criza provocată de ruptura intelectualilor de "spaţiul lor nativ", din "matca etnospirituală" de care ţin prin naştere şi apartenenţă. Părerea mea este că ori de câte ori creşte volumul şi densitatea dinamică a intelectualilor dezrădăcinaţi, "descărcarea nostalgică" a subimperiilor se accentuează şi ea, ba chiar îmbracă o configuraţie ameninţătoare, căci aceşti intelectuali rătăciţi vor lupta pentru "reconstrucţia imperiului", pentru "împlinirea"

aievea a unei "proiecţii protoimperiale". Ei vor încerca să coboare "imperiul" de pe cerul utopiei pe solul nefericirii lor, a unor mari convulsii etnologice şi sociale, pe care le canalizează spre acelaşi receptacul nostalgic, care este "imperiul de substituţie", de la care speră enorm, căci acesta pare a colecta toate frustrările şi "speranţele" mistificate. La ora actuală este creat spaţiul unei mari densităţi dinamice a unui astfel de "spaţiu de evocare nostalgică" şi el se numeşte "Mitteleuropa" în vest şi "societatea comunist nostalgică" în răsărit.

Ca produs al imitaţiei, adeziunea la o "zonă nostalgică" şi la un "mit subversiv"(în care pulsează atracţia unor imperii defuncte), fenomene care colorează frământările de ieri şi de azi ale unui segment al intelectualităţii româneşti, nu sunt lipsite nici de vigoare, nici de randament intelectual. Aşa cum, de pildă, imitaţia provocată de "spiritul revoluţiei franceze" a putut să răstoarne axul de garvitaţie sufletească a întregii clase politice din Ţările Române într-un timp record.

*Geografiile acestea interioare* sunt realităţi extrem de puternice, pe care nimeni nu le poate ignora decât cu preţul unei catastrofe, căci ele pregătesc schimbări subterane, capabile să determine adevărate dislocări de falii mentale.

Să reţinem, deocamdată, că orice cadru geopolitic este, totodată, un spaţiu semantic controlat de imagini, simboluri şi mituri geopolitice. România se află la intersecţia a trei sau patru mari spaţii şi curente geopolitice: a) geopolitica lui MackInder, conform căreia spaţiul românesc face parte din “Crescentul interior”, sau, cu termenul lui MackInder, din *Rimland*; b) geopolitica lui K. Haushofer, conform căreia, România este situată sub influenţa a cel puţin trei panidei: ideea pangermanică; ideea panslavă; ideea paneuropeană; c) geopolitica “statului de dominaţie” a celor patru imperii din regiune; d) geopolitica “Europei Comune” sau unite. Toate acestea înfăţişează, într-altfel, o Europă unită dar după modelul unei clădiri cu două etaje, iar ţările de la Vişegrad au cerut chiar o Europă rezidită la trei etaje. Acest model spaţial a mobilizat un consum uriaş de mituri şi imagini geopolitice, la care ne vom referi mai încolo.

“Frontierele sunt locuri ale memoriei, prin excelenţă, şi bifurcarea istorică invită la solicitarea memoriei, chiar dacă aceea a popoarelor şi a naţiunilor este accentuat selectivă”[450]. M. Foucher vorbeşte despre frontiere ca despre locuri ale “întorcerii refulatului” (a ceea ce a fost suprimat).

Există concepţii diferite ale *frontierei*. Astăzi asistăm la o acţiune de extindere a “concepţiei occidentale a frontierei” în Vest, ceea ce implică un nou mod de gestionare a frontierei”[451]. În

[450] M Foucher, op. cit. p. 472-73
[451] Ibidem, p. 473

ultimele două secole, cum remarcă tot Foucher, schimbările de frontieră au fost legate de război.

"A face războiul, scria Ratzel la finele secolului al XIX-lea, înseamnă a-ţi plimba frontiera pe teritoriul altuia". În general, în materie de frontieră, intră în joc: actori (precum state, naţiuni, popoare), "chestiuni dureroase, reprezentări, percepţii şi discursuri asupra spaţiului" (p. 473, Foucher). Problema nesesizată de Foucher este că aceste discursuri şi reprezentări falsificatoare se fixează adeseori în corpuri teoretice academice, îşi găsesc refugiul în "teorii geopolitice", în stereotipuri metodologice etc. De exemplu, un geopolitician de o remarcabilă prestanţă şi onestitate ca M. Foucher, când va trasa harta religioasă a Europei, va include Transilvania în zona catolică, ceea ce este o ciudăţenie.

## Hărţile mentale şi reprezentările geopolitice asupra spaţiului românesc între 1990-2000 în Europa Centrală şi Occidentală

Că tactica geopolitică şi geoculturală a subversiunii a fost aplicată României imediat după 1990 reiese clar pentru oricine studiază "lanţul" contracultural din jurul României în multe metropole. Verigile acestui lanţ al falsificării şi mistificărilor de toate tipurile privind fiinţa acestui popor sunt *atlasele, enciclopediile, dicţionarele şi manualele* editate de prestigioase edituri şi aflate în circulaţie în mai toate capitalele occidentale şi, evident, mai cu seamă în România. Să examinăm câteva dintre acestea pentru a decupa imaginea României în articolele consacrate spaţiului românesc în paginile lor.

A. *Atlas de istoria lumii*, Harper Collins, 1992 (13 ediţii)

Prezentarea Europei Centrale în secolul IX se corelează aparent spontan cu *negarea existenţei românilor* în cuprinsul respectivului spaţiu:

1. Pe harta teritoriilor româneşti, de la începutul sec. al IX-lea d. H. apare scris: "Imperiu Bulgar" (existenţa românilor fiind negată);

2. Sec. IX-X, la nord de Dunăre sunt prezentaţi maghiari, ruşi, românii fiind în continuare ignoraţi (citeşte: "negaţi").

*Harta etnodemografică şi etnoreligioasă a românilor în Atlas:*

1. Populaţia din sec. al IX-lea, din spaţiul românesc, este, în viziunea autorilor, păgână, cu excepţia unei fâşii în *extremitatea vestică*, amestec *creştin-ortodox* şi catolic];

2. Harta monumentelor creştine: nici o bazilică creştină în spaţiul nord-dunărean până în sec. al X-lea (ignorându-se basilicile din anul 600);

3. La capitolul „Reformă şi Contra-reformă: războaie religioase între 1517-1648" -Transilvania apare inclusă Ungariei (când Ungaria, între 1526-1688 nu exista ca stat, iar după aceea este principat austriac, pe când Transilvania participă, ca stat suveran, la încheierea păcii de la Westphalia: 1648). „Confesiunile indicate sunt doar cele catolică şi protestantă. Ţara Românească şi Moldova sunt prezentate ca fiind integrate în Imperiul Otoman, ca arii cu religii musulman-ortodoxe". La capitolul "Consolidarea naţionalismului în Europa, 1800-1914" autorii dau o hartă a repartiţiei etnice în Transilvania unde, pentru Zona Curburii, până în Ţara Făgăraşului, nu e semnalată populaţie românească.

B.**"***Le Petit Larousse"* - 1993

*Etnoistoric:* 271 Dacia este evacuată. Sec. VI -slavii se stabilesc în regiune (nimic despre populaţia română a zonei).

*Etnoreligios*: Sec. al XI-lea: "creştinismul se răspândeşte aici; Biserica adoptă liturghia slavonă" (...); ungurii cuceresc Transilvania în sec. al XI-lea.

*Etnodemografie*: Dicţionarul pomeneşte între 271 şi până în sec. al XIII-lea: slavi, invazii turco- mongole, unguri "cuceritori" (până în 271 erau şi daci). Deci vreme de 14 secole românii nu există în Transilvania (dar ungurii apar în sec. XI), în viziunea dicţionarului.

*Etnopolitic*: 1918: este anul "invaziei" ("pătrunderii") trupelor române în Transilvania (nu al *unirii* românilor, ci al *invaziei* în Transilvania românească a... românilor); 1940: Ungaria "recuperează" o parte a Transilvaniei; deci nu "anexare" maghiară ci "recuperare".

*Concluzie*: "Etnic şi religios, teritoriul întreg era, conform Larousse-ului, în sec. al XI-lea, slav şi, după creştinare (petrecută tot acum), populaţia adoptă "liturghia slavonă".

Să fi căzut românii din cer ?!

*C. Dictionnaire de Geopolitique* - Y. Lacoste, Flammarion, 1993, 1700 pag.

*Cum apare România în acest Dicţionar?* Anul 1920 - este prezentat ca anul "dezmembrării Ungariei". "România a anexat, în 1920, Transilvania şi Bucovina", se spune în Dicţionar. Ideea de unire - în tradiţia concepţiei Westphaliene - nu apare în Dicţionar: la 1918-1920: n-a fost "Unirea românilor" ci "dezmembrarea Ungariei".

*Demografie falsificată*: 2 milioane unguri (doar în Transilvania), când, în realitate sunt 1.620.000 în toată România, între 2-4 milioane ţigani (nu 450.000, cum arată Recensământul).

România e prezentat ca Stat plurietnic: 1/3 etnii neromâneşti: în România, se spune, este o "xenofobie generalizată" care suprimă minorităţile.

*Definirea Transilvaniei în dicţionar*: "Ansamblu de teritorii ungureşti devenite româneşti prin semnarea Tratatului de la Trianon (p. 1504). "...ea le-a fost oferită românilor în 1920".

*Etnoistorie*: Românii sunt coborâţi la mai puţin de 1000 de ani de vieţuire în Transilvania (căci teza continuităţii nu se poate, chipurile, demonstra).

*Destrămarea*: destrămarea României decurge, în viziunea Dicţionarului, din lipsa de *legitimitate a unităţii*.

*Etnospiritual*: "naţionalism românesc exacerbat"

*În chestiunea evreiască***:** "Discriminări împotriva evreilor". "Sângeroase pogromuri"; "derivă antisemită a României" (comparabilă doar cu metodele naziste al celui de-al treilea Reich). Despre Ungaria nici un calificativ la *chestiunea evreiască*.

*Etnoreligios:* "religia ortodoxă a României se opune înaintării capitalist-democratice."

D. *Dicţionar Webster, "Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*" 1994, S.U.A.

*Definirea Transilvaniei*: "fostă provincie"; "în trecut a făcut parte din Ungaria*"*

*Geopolitica Europei Centrale*: În vreme ce regii Ungariei şi evenimentele acestei ţări apar în detaliu, într-un tablou coerent, dând impresia unui popor cu istorie continuă, prima referire cronologică la România apare cu anul 1878. (vezi capitolul: "Chronology of major dates in history", p. 1665-1697). Pentru perioada împăratului Traian nu se face nici o referire la Campaniile militare din 101-102, 103-106 când Dacia devine provincie romană. Cele două monumente *Tropaeum Traiani* şi *Columna* nu există pentru dicţionar.

*Portrete robot*: Prezentare contrastivă şi discriminatorie; Ungaria -"o republică în centrul Europei"; România -"unul dintre statele balcanice"; Nici un cuvânt despre Evul mediu românesc, antiotoman: "bastion şi apărătură a toată creştinătatea" , cum zice Mihai Viteazul. Amplă prezentare a perioadei mateiene în Ungaria; 1848: prezentare minuţioasă a zonei. Nici un cuvânt despre aria românilor; ca şi cum ar fi fost un spaţiu încremenit. Nimic despre 1 decembrie 1918, despre perioada interbelică nici un cuvânt.

Ne aflăm, iată, în faţa exigenţei de a defini încă mai cuprinzător realitatea geopolitică a zonei în care se cuprind şi Balcanii. Într-o conferinţă a sa din 1904, "Axa geografică a istoriei", Mackinder include Balcanii în zona rimlandului, a "centurii interioare" care desparte Heartlandul (zona Eurasiei) de "centura exterioară", adică de "zona apelor, a popoarelor

maritime", sugerând că între "apă" şi "uscat" ("pământ" şi "apă", cu expresia lui C. Schmit) ar persista un dualism geopolitic fundamental.

# Alexander Dughin şi geopolitica Rusiei

## Rusia şi Heartland-ul

Geopolitic vorbind, Rusia face parte din heartland, ca nucleu al acestuia. În vederile lui A. Dughin, analiza geopolitică a Rusiei se reazemă pe două constatări generale: a) heartlandul este un spaţiu disputat de puteri continentaliste, care se înfăţişează ca tot atâtea "mari spaţii geopolitice virtuale"; b) heartlandul este disputat de cele două mari puteri geopolitice care trec conflictul lor asupra întregii lumi: puterile continentaliste sau telurocratice şi puterile atlantiste sau tanasocratice. În temeiul celei dintâi constatări, Dughin precizează că aceeaşi arie a heartland-ului este disputată de *patru Mari Spaţii geopolitice virtuale, după cum urmează:*

Marea Rusie (Eurasia rusească)

China, cu expansiune spre Nord

Europa de Mijloc (cu Drang Nach Osten)

Blocul islamic cu înaintare spre Asia Centrală (cf.A.Dughin, op. cit. )

Dincolo de această competiţie între puterile continentaliste este m*ondialismul atlantist*, precizează acelaşi geopolitician, şi acesta este marea provocare a Rusiei, în care Dughin proiectează sinteza continentalismului eurasiatic, perceput ca forţă geopolitică opusă atlantismului.

Iniţiativa acestor Mari spaţii geopolitice alternative va provoca un “conflict eurasiatic intern”, căci o *Eurasie nerusă este imposibilă fără lichidarea poporului rus, zice Dughin*, ceea ce, conchide el, e imposibil.

Cele două expansiuni de care are nevoie Rusia, pentru a se echilibra ca mare putere geopolitică sunt, în viziunea lui Dughin: spre mările reci şi spre mările calde. Ieşirea la mările calde trebuie să ia în seamă faptul că “Spaţiile riverane” care înconjoară Eurasia erau controlate de Anglia şi azi de America.

Un alt obiectiv urgent este integrarea “Asiei Ruseşti” (pământurile nordice şi de est n-au fost niciodată suficient folosite şi prelucrate). Războaiele ruso-turce (ale căror roade le-au cules englezii) au slujit proiectului expansiunii spre Mările calde. Aşadar, dacă coagularea imperiului nu va începe imediat, conchide Dughin, vor fi mari catastrofe.

Să reţinem un aspect important pentru spaţiul românesc, în contextul deschis de această viziune a geopoliticianului rus. Pentru noi, românii, sfârşitul celei dintâi serii a războaielor ruso-

turce din secolul al XIX-lea a însemnat venirea Angliei (comerţul cu cereale, Tratatul de la Adrianopol). Sfârşitul celei de-a doua serii a războaielor ruso-turce (Congresul de la Berlin) a însemnat intrarea Germaniei în Balcani.

Încât iniţiativele Rusiei au fost urmate mereu de reluarea ofensivei occidentale. Cât priveşte, strictamente, viitorul Rusiei, acesta, precizează Dughin, este al unei încordate dispute între cele două proiecte care s-au cristalizat pe scena publică a Rusiei politice actuale:

proiectul liberal, pro-occidental;

proiectul sovieto-ţarist.

Ambele proiecte, precizează el, sunt o "înfundătură pentru poporul rus" (primul prevede "ştergerea treptată a particularităţilor naţionale ale ruşilor în era cosmopolită", al doilea "se grăbeşte să renască naţiunea şi statul sub acele forme şi structuri istorice care i-au condus pe ruşi la eşec").

*Liberalii radicali ("reformatorii"),* conchide Dughin, iau drept exemplu societăţile occidentale, îşi însuşesc tezele lui Fukuyama (care neagă idei precum "popor", naţiune, istorie, interese geopolitice, dreptate socială, factor religios). Ei vor o Rusie cu legi şi coordonate după care se conduce Occidentul (structurile teoretice ale capitalismului liberal, terminologia liberală occidentală etc.)

Al doilea proiect este acela al "opoziţiei naţional-patrioţilor la reformele liberale"; această opoziţie este "roz-albă" adică este compusă şi din comunişti şi din adepţi ai formelor statale pravoslavnice-monarhiste, ţariste. Ea este formată din activişti ai sistemului de până la "perestroika". Este, deci, proiectul "sovietic-ţarist". Ideologia lor este contradictorie, "emoţionalistă, un conglomerat de rămăşiţe mentale sovieto-ţariste".

Replica pe care Dughin o dă celor două proiecte se vrea una nonideologică, întemeiată pe examinarea caracteristicilor geopolitice ale Rusiei. Care sunt caracteristicile actuale ale situaţiei geopolitice a Rusiei? A. Dughin le sintetizează, după cum urmează.

1. "Astăzi, subliniază Dughin, ruşii nu au un stat".

2. "Federaţia rusă nu are istorie statală, hotarele ei sunt întâmplătoare, orientările *culturale sunt tulburi, regimul politic e instabil şi confuz, structura economică este fragmentară şi dezorganizată, harta etnică este eterogenă".*

3. Structurile geopolitice care s-au format prin inerţie, după destrămarea URSS, sunt întâmplătoare şi instabile

4. "Ce este Federaţia Rusă? Urmaşa şi succesoarea de drept a URSS? Un stat regional? Un stat multinaţional? Federaţie interetnică? Jandarmul Eurasiei? Pion în proiectele americane? Sumă de teritorii menite să se destrame în continuare?"

O Rusie succesoare ar fi tot una cu un stat care şi-ar reafirma pretenţiile mondiale;

O Rusie regională n-ar fi mai mult decât un stat regional secundar;

În toate celelalte variante Rusia ar fi doar un câmp de experienţe separatiste.

Concluzia şi totodată avertismentul lui Dughin: *"Federaţia rusă nu reprezintă Statul Rus integral".*

## Problema legitimităţii postimperiale (legacy of empire)

Nici CSI nu reprezintă statul Rus. O asemenea configuraţie denotă, subliniază Dughin, aceleaşi atribute ca şi Federaţia Rusă; e mai mult un "proces teritorial" decât o unitate geopolitică sigură şi stabilă. În aceste condiţii se ridică problema căii legitime de evoluţie, adică marea şi mereu reluata chestiune a *legitimităţii postimperiale* conform căreia, chiar dacă, după căderea imperiului, statul rus nu există, anumite principii juridice rămân valabile în tot spaţiul ex-sovietic.

Ce înseamnă, mai riguros vorbind, "legitimitatea postimperială"? În esenţă aceasta se referă la totalitatea normelor de drept pe care s-a bazat *legitimitatea administraţiei interne* a imperiului, norme care se menţin şi după ce imperiul s-a destrămat. Reafirmarea acestora ca temei al reorganizării teritoriale pe ruinele imperiului defunct reprezintă esenţialmente legitimitatea postimperială. În general, după destrămarea unui imperiu, oricare ar fi acesta, apar "zone nedeterminate juridic", căci a dispărut vechea structură, iar aceste zone devin obiect de redefinire juridică. În procesul reorganizărilor "postcoloniale", în cazul marilor imperii coloniale europene, a fost formulată concepţia conform căreia după dispariţia imperiului ca întreg, părţile lui componente, pur administrative, capătă un statut juridic deplin. *Criteriile etnice, religioase şi culturale sunt socotite secundare ori chiar ignorate în raport cu cele administrative* şi această particularitate este axul concepţiei privind legitimitatea postimperială.

Unele populaţii etnice trăiesc în mai multe teritorii, e adevărat. În realitate, reaşezarea lumii n-a putut face abstracţie niciodată de principiul legitimităţii etnoistorice, încât ipoteza lui Dughin a preponderenţei spre exclusivitate a principiului legitimităţii postimperiale trebuie întâmpinată cu rezervă. În fond, decuplajele statelor postimperiale au fost parte dintr-un proces care a început după 1600 (culminând atunci cu Pacea Westphaliană de la 1648) şi au culminat la Trianon (1920). În

acest *proces de dezintegrare* a imperiului, ca tip de sistem mondial european, s-a născut *Europa Nova.* Revenind la chestiunea în discuţie vom reţine, deci, că legitimitatea postimperială e o concepţie care "consideră coloniile", "provinciile", ca pe ceva secundar şi neînsemnat.

Ideea lui Dughin este răspicată şi oarecum surprinzătoare: "formaţiunile postimperiale nu vor deveni niciodată state adevărate, subliniază el, şi vor continua să existe în calitate de anexe economico-politice ale fostei (sau noii) metropole".

"Elita conducătoare în «organizările postimperiale» este moştenitoarea directă, deci favorită, a administraţiei coloniale, economia depinde de factorii externi, iar orânduirea social-politică urmează modelul fostului centru".

## Europa Nova: câteva aspecte ignorate de analiza lui Dughin

Contrar modelului propus de Dughin, vom reţine, aşadar, că Noua Europă s-a născut la cele două *etaje* ale timpului european, astfel că, în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, s-a afirmat, cu toată noutatea lui, Occidentul, iar, în secolul al XIX-lea, s-a afirmat, cam pe aceiaşi linie istorică, şi Orientul european, însă numai până la istmul ponto-baltic, dincolo de care se menţinea, în vechea lui configuraţie imperială, spaţiul rusesc. Principiul invocat, în reaşezarea Noii Europe, a fost acela al *legitimităţii etnoistorice*, combinat cu *legitimitatea postimperială*, încât ceea ce s-a întâmplat cu şi în Europa se arată a fi fost radical diferit de ce s-a petrecut cu mult mai târziu în Africa postcolonială, de pildă. În acest sens, se cuvine să consemnăm că Trianonul este o capodoperă europeană, la care au conlucrat popoare şi elite euro-americane, în frunte cu acel mare om providenţial care a fost preşedintele de atunci al Statelor Unite ale Americii, Woodrow Wilson.

Abia Ialta a resuscitat un "procedeu" imperial pentru *procesele teritoriale*, astfel că ce-a rezultat după al doilea război mondial, a fost o nouă *reîmpărţire* a Europei.

Prin urmare, după Malta, *procesele teritoriale* ar trebui reluate după modelul de *dinainte de Ialta* nu de *dinaintea Trianonului*, pentru că dacă *deconstrucţia Europei* răsăritene ar fi împinsă sub nivelul / pragul istoric al Trianonului, ar însemna *să fie* atacate toată filosofia juridică şi toate postulatele care-au stat la bază *Europei organice reînnoite*, adică a Europei ultimilor patru sute de ani. Mai precis, ar însemna să coborâm, în timp, înainte de 1600, în războaiele etno-religuioase care au zguduit

atunci lumea Europei în pragul modernităţii sale, şi din care Europa n-a putut ieşi decât prin *înnoirea* de la Westfalia.

În al doilea rând, ar însemna să nu se înţeleagă un fapt şi anume că o Europă a "provinciilor" ("regiunilor") ar fi o Europă a "protoimperiilor", ar trezi toate "zonele nostalgice" ale fostelor imperii şi în locul unei *Europe unificate* (scoasă din sciziparitatea comunistă) s-ar obţine o Europă a *"spaţiilor autarhice",* a celor între trei şi cinci Spaţii autarhice care, mai devreme ori mai târziu ar distruge-o definitiv, căci ar împinge-o în *"conflictele interioare"* ale *"Marilor spaţii autarhice", adică ar împinge-o într-un nou "război civil" (Nolte), din care abia a ieşit.* Fiecare dintre *metropolele* acestor 3-5 spaţii autarhice ar pretinde controlul unei "sfere proprii de influenţă", definită apoi drept "spaţiu vital" regional.

Cele circa cinci mari spaţii autarhice ar fi cel austro-german cu o "*magister militiae*" în Ungaria, cel franco-german, cel anglo-american, cel ruso-balcanic, cel turco-balcanic şi eventual, adăugate, cel italo-adriatic, greco-egeean (ca *subspaţiu* în cadrul spaţiului autarhic mediteranean) şi hispano-iberic (tot ca subspaţiu mediteranean). O astfel de Europă ar fi sfârşitul Europei, fiindcă Rusia s-ar afla în conflict cu subspaţiul sudic în expansiunea ei spre mările calde, cu spaţiul vestic în raport cu expansiunea acestuia spre Ucraina, Belarus etc. La rândul său Marele spaţiu turco-balcanic s-ar afla în conflict atât cu Rusia cât şi cu spaţiul egeo-grecesc, iar mai spre nord, cu cel croato-german. Cel franco-german s-ar afla în conflict cu cel anglo-american şi germano-austriac. Într-un cuvânt spaţiul european ar fi, cu adevărat, un *spaţiu de confinii* cum a fost *înaintea* păcii de la Westphalia, care a "pacificat" Occidentul pe lung termen.

Dacă in *nord* n-ar persista cele două mari *tendinţe* protoimperiale, rusă şi germanică, *Europa nova* ar triumfa definitiv şi în Răsărit.

Pe de altă parte, procesul teritorial al naşterii Europei unificate pare agravat de resuscitarea Panideilor şi a Internaţionalelor rebele, care, pe fondul jocului mondialist al SUA îşi permit "iniţiative" ce n-au legătură cu nici una dintre "proiectele metropolitane" active în lume şi nici cu Unificarea Europei. Toate aceste particularităţi ar mijloci perpetuarea "elitelor false" şi blocarea formării celor organice. În ex-URSS se află la putere "urmaşii administraţiei imperiale", subliniază Dughin el însuşi. Este o elită înstrăinată de tradiţiile popoarelor peste care superfetează şi e orientată spre păstrarea dependenţei de metropolă ori spre împingerea provinciilor sub dependenţa haotică a altor metropole.

Revenind la chestiunea doctrinei "legitimităţii postimperiale", vom reţine că aceasta reflectă tendinţa conducătorilor administraţiei postimperiale de a menţine la

putere elitele false care nu permit ascensiunea, în albia avântului naţional, a unor reprezentanţi ai ierarhiei organice naţionale. În Africa acest procedeu s-a bucurat de succes. Principiul "legitimităţii postimperiale" se aplică parţial şi în fostele "republici unionale" ale fostei URSS, unde se află la putere "urmaşii *administraţiei imperiale*", "rămăşiţele structurii administrative unice, fărâmiţate, formată în contextul sovietic imperial" (Dughin). Această elită este înstrăinată de tradiţiile naţional-culturale ale popoarelor lor şi e orientată spre păstrarea dependenţei politico-economice faţă de metropolă.

Să reţinem observaţia lui Dughin că în CSI, Armenia este singura republică monoetnică. Căderea imperiului, subliniază Dughin, slăbeşte puterea geopolitică a metropolei şi o parte din "colonii" trec sub controlul ascuns al altui stat. Cât priveşte cazul Rusiei, Dughin precizează că administraţia colonială postsovietică a fost înlocuită de o "administraţie colonială" diferită, care foloseşte în scopul ei fosta structură, ceea ce conduce, în vederile lui Dughin, la un deznodământ pervers. Într-un studiu mai vechi al nostru, am denumit acest *proces*: trecerea din suburbia imperiului oriental în suburbia metropolei apusene. Aceasta arată că imediat după "eliberarea" din imperiu, pentru popoarele care tocmai "s-au eliberat" începe confruntarea cu noile procese ale periferializării. Se declanşează, iată, procese geopolitice care par a însoţi, în genere procesul destrămării unui imperiu: lupta cu metropola imperială; sfidarea pe care-o antrenează procesele semiperiferializării; confruntarea elitelor. Analiza lui Dughin este nepărtinitoare, încât concluziile sale nu se modifică în contextul geopolitic al Rusiei întregi. "Rămăşiţele administraţiei imperiale în limitele Federaţiei Ruse (aparatul birocratic de partid) se dovedesc a fi la fel de străine contextului naţional al ruşilor ca şi în alte republici, pentru că Imperiul n-a fost construit pe principii naţionale şi culturale" (Dughin, p.68 mss.). Dacă nici federaţia, nici formula statului naţional şi nici măcar formula CSI nu par a se potrivi cu specificul geopolitic al Rusiei, atunci care este formula ce s-ar potrivi Rusiei, în speţă, vocaţiei sale geopolitice? Dughin sintetizează această formulă prin următoarele dimensiuni:

Poporul rus şi nu statul sau o altă formulă, cum ar fi, bunăoară, aceea a federaţiei, reprezintă centrul concepţiei geopolitice a Rusiei;

*Poporul rus* e singurul subiect politic stabil, singura realitate organică;

*Poporul rus* a fost *axa* care a servit la crearea mai multor state: cnezatele slave de răsărit (până la Rusia moscovită), Imperiul lui Petru I şi blocul sovietic;

Poporul rus *este baza etnică a acestor formaţiuni statale atât de diferite;*

*Poporul rus* şi-a exprimat “elanul sufletesc” în diverse “formule geopolitice” (după fiecare cutremur al istoriei);

*Poporul rus* reprezintă Rusia, nu ca *stat*, ci ca potenţă geopolitică;

Poporul rus înclină spre asimilarea tuturor spaţiilor eurasiatice; interesele Rusiei ţin de întinderile Eurasiei;

Poporul rus este purtătorul unui tip special de religiozitate, diferită de cea catolico-protestantă şi de civilizaţia *postcreştină;*

Antiteza culturală a Rusiei e Occidentul întreg;

Rusia nu a voit un stat monoetnic, ci a năzuit către o *misiune universală*, un Imperiu care să cuprindă un conglomerat de popoare, culturi, religii, regimuri;

Poporul rus are la baza existenţei sale o perspectivă “*soteriologică*”, de scară planetară, constând nu în tendinţa spre “lărgirea spaţiului vital al ruşilor, ci în orientarea spre consolidarea unei concepţii despre lume de tip rusesc (…) care pretinde *ultimul cuvânt* în istoria lumii”.

Misiunea aceasta are o componentă eshatologică: sarcina supremă a naţiunii ca “popor credincios”. "A-i lipsi pe ruşi de această credinţă eshatologică este egal cu castrarea lor spirituală, precizează Dughin". “Dreptul contemporan universalist (care copiază în linii mari dreptul roman) recunoaşte în calitate de subiecte politice doar statul şi individul”. De aceea există “codul drepturilor statelor” şi ale “omului”, pe când noţiunea de “drepturi ale poporului” lipseşte (Dughin, p.70).

## Analiza eurasiatică şi geopolitica ortodoxiei în viziunea lui A. Dughin. Viziunea Pr. Prof. C. Galeriu asupra "perechilor spirituale"

“Lumea ortodoxă e înrudită spiritual cu Răsăritul, iar catolicismul e un fenomen pur occidental”, afirmă Dughin. Formulările teologice care stau la baza schismei din 1054 comportă elemente cu caracter geopolitic. Roma, susţine Dughin, "a respins învăţătura Sfinţilor Părinţi despre Imperiu, care nu este un aparat laic administrativ supus autorităţilor bisericeşti, cum voiau Papii, ci un *organism soteriologic* tainic, care participă activ la *drama eshatologică*” în calitate de “piedică în calea Antihristului” şi ca organism al salvării universale, “catehon”, despre care se vorbeşte în a doua epistolă a Apostolului Pavel către Tesalonicieni. Această afirmaţie a lui Dughin este cât se poate de nesigură. În realitate, în epistola a doua către Tesalonicieni Apostolul spune: “… dacă cineva nu vrea să lucreze, acela nici să nu mănânce” (II Tes. 3, 10). Iar scrisoarea Sf. Apostol Pavel către tessaloniceni cuprinde, în cele trei capitole, următoarele: la

capitolul 1 laudă credinţa Tesalonicienilor, la cap. 2 precizează că Antihristul va veni înaintea venirii lui Hristos şi la cap.3 face "îndemn la rugăciune pentru răspândirea Evangheliei". Ce susţine Dughin despre ortodoxie şi imperiu, în speţă, despre relaţia dintre acestea?

Geopoliticianul rus consideră că imperiul, în particular cel rusesc, este un "organism soteriologic", adică un instrument al eliberării universale. El împărtăşeşte, iată, învăţătura despre *rolul sacral al Imperiului şi împăraţilor*.

Pe de altă parte, el găseşte o filiaţie directă a libertăţii spirituale şi lingvistice din glosolalia apostolilor în ziua Cincizecimii. Care pot fi replicile posibile la această concepţie soteriologică asupra imperiului?

Vom sesiza, mai întâi, că Imperiul, *ca linie paralelă la autoritatea Bisericii şi deci la misiunea Cuvântului,* este categoric respins de Biserica creştină. Şi ca să nu fie vreun echivoc în ce priveşte invocarea Învăţăturii apostolice pentru interpretarea imperiului ca "organism soteriologic", citim în cap. 3, versetul 12, a aceleiaşi epistole, în care Sf. Apostol Pavel descurajează pe cei ce *pretind a fi ei,* în afara Bisericii, a Sf. Apostoli şi a preoţilor, răspânditori şi propagatori ai Cuvântului ("pentru că auzim că unii de la voi *umblă fără rânduială*, nelucrând, ci iscodind") şi zice:

"Dar unora ca aceştia *le poruncim şi-i rugăm*, în Domnul Iisus Hristos, *ca să muncească în linişte* şi *să-şi mănânce* pâinea lor" (II Tes. 3, 12).

În Epistola a II-a către Tesalonicieni a Sf. Ap. Pavel, cei ce se arată *umblători* şi deci *propagatori* ai Cuvântului pe o linie paralelă şi deci exterioară celor cărora le revine *misiunea de har* (preoţii cu ascendent în Sf. Apostoli) sunt scoşi în afara Bisericii.

Două sau poate trei *idei* propagă Sf. Ap. Pavel în această chestiune: a) statornicia credinţei şi respectarea predaniei; b) întemeierea oricărui act de viaţă pe munca şi pâinea proprie; c) scoaterea din Biserică a celor ce ies din autoritatea ei. Deci, Sf. Apostol respinge orice altă *linie de propagare* a Cuvântului Evangheliei dacă s-ar situa în afara *liniei Bisericii*. Prin urmare, nici vorba de imperiu ca "organism soteriologic". Iar ca lucrurile să fie clare, Sf. Apostol recomandă ca cei ce *ies* de sub cuvântul şi autoritatea ierarhiei *Bisericii* să fie "însemnaţi" şi "excluşi": "Şi dacă vreunul nu ascultă de *cuvântul nostru* [al celui ce este preot de har - n.n. I.B.] prin epistolă, pe acela să-l *însemnaţi* şi să nu mai aveţi cu el *nici un amestec*, ca să-i fie ruşine" (II Tes. 3, 14). Pentru unul ca acesta care îndrăzneşte să creadă că poate fi "paralel" Bisericii în pretenţia propagării Cuvântului, Sf. Apostol propune "scoaterea lui din Biserică", încât ideea Imperiului ca "organism soteriologic" se arată a fi mai degrabă antiapostolică.

Să recapitulăm ideile axiale.

Din 1054, subliniază Dughin, a fost definitivat dualismul geopolitic al ecumenei creştine şi ambele lumi au mers fiecare pe drumul său.

Replică posibilă la această teză: cele două lumi sunt de fapt una: *lumea creştină*, cu diferenţe *confesionale*, nu *dogmatice*. *Despărţirea pe confesiuni nu creează lumi diferite*. Să examinăm celelalte enunţuri ale lui Dughin.

Până la 1453 (căderea Constantinopolului), Biserica Ortodoxă se identifica geopolitic cu soarta imperiului Bizantin.

Roma şi Constantinopolul erau două "mari spaţii" creştine.

Replică posibilă: Biserica ortodoxă nu s-a identificat cu *Imperiul* niciodată. Ierarhii au putut fi siliţi să se "supună" cumva, dar cuvântul Mântuitorului e clar: "Împărăţia mea nu e din lumea aceasta". Iar, în Evanghelia lui Ioan, Iisus le spune ucenicilor: "Împărăţia lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Şi nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo, căci, iată, Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Ioan, 17, 20-21) Este un alt argument contra ideii despre imperiu ca organism soteriologic. În fine, Dughin caută corespondenţe teologice pentru dualismul geopolitic al celor două Europe:

Occidentul îşi are oglinda în teologia raţională a lui Toma d'Aquino

Răsăritul, la rândul său, îşi are oglinda în teologia mistică apofatică şi în monahismul fondat pe raţiunea inimii a sf. Grigore Palama.

Palama împotriva lui Toma d'Aquino, iată formula teologică ce reflectă esenţa dualismului geopolitic al Orientului creştin şi al Occidentul creştin, în viziunea lui Dughin.

Replici popsibile:

formulă teologică nu reflectă o stare *din lume*, fie ea şi geopolitică;

Palama şi d'Aquino nu sunt *potrivnici*, ci *complementari;*

în genere, Occidentul şi Orientul au funcţionat spiritual prin *perechi* nu prin *opuşi* (Pr. C. Galeriu);

în primul mileniu: Sf. Maxim Mărturisitorul şi Papa Martin al Romei au pregătit formula dogmatică a Sinodului al VI-lea Ecumenic din 680 referitoare la cele *2 naturi şi voinţe unite* în persoana divino-umană a lui Iisus (P. pr. C. Galeriu);

Papa şi-a sfârşit viaţa în exil, iar Sf. Maxim Mărturisitorul i s-a tăiat limba şi mâna dreaptă (ibidem).

În perioada contemporană, subliniază P. pr. C. Galeriu, o altă "pereche": Rudolf Otto şi Mircea Eliade, istorici ai religiilor, care au evidenţiat rolul *sacrului* ca fundament al naturii şi devenirii umane (ambii au reîndreptat *axul* spiritual din răsturnarea lui freudo-marxistă).

În sec. XX, marii teologi Dumitru Stăniloae şi Karl Rahner, cu "teme dogmatice dătătoare de speranţă pentru dialogul dintre

cele două Biserici, Ortodoxă şi Romano-Catolică", ilustrează o altă pereche spirituală în şi prin care s-a afirmat complementaritatea şi nu opoziţia geopolitică a celor două Europe.

În fine, o altă pereche este tocmai cea ilustrată de către Sf. Grigore Palama (1296-1359) şi Sf. Toma d'Aquino.

*Metoda "perechilor spirituale"* utilizată în "geopolitica creştinătăţii europene" îi aparţine Pr. Prof. Ctin. Galeriu (Cf. Pentru cele *trei perechi spirituale*: "Vestitorul Ortodoxiei", martie 2001, p.16: sinteză a conferinţei "Aportul Ortodoxiei la Europa Unită", ţinută la Nuremberg, 23 februarie 2001)

*Alte trăsături ale ortodoxiei*, evidenţiate de către A. Dughin ca trăsături ilustrative pentru diferenţele dintre Occidentul şi Orientul european:

Contemplarea mistică a luminii proniatoare, în Răsărit.

Glosolalia liturgică a Bisericilor locale versus universalismul catolic, latinofon etc. Aceste trăsături sunt cu adevărat deosebitoare, dar nu conduc neapărat la un dualism geopolitic ci la ideea complementarelor spirituale europene. În fine Dughin indică drept adversari ai Ortodoxiei lumea necreştină, pe de o parte, şi lumea creştină a Occidentului ("turbanul turcesc şi mitra latină"). În fapt, însă,

aceste lumi sunt "parteneri de dialog" nu "adversari de război". Dughin nu se referă la adevăraţii duşmani ai Ortodoxiei care se află la rădăcina celor două mari invazii ale păgânismului în sec.XX: comunismul şi nazismul, după cum nu spune nimic despre idolatria consumeristă şi despre cezaro-papismul răsăritean. Tot astfel, el nu spune nimic despre marile erezii începând cu "luminaţii" şi continuând cu "Bisericile proudhoniene şi saint-simoniene" etc. Ce se poate spune, aşadar, despre Ortodoxia postbizantină? Dughin formulează următoarele trăsături:

a) Căderea Constantinopolului (1453) a adus după sine separarea lumii ortodoxe în două părţi, diferite "geopolitic şi teologic".

b) Bisericile din zona controlului statelor neortodoxe (a Imperiului Otoman) "făceau parte din punct de vedere administrativ din aşa-numitul *millet*" ortodox care includea pe greci, sârbi, albanezi, bulgari, arabii ortodocşi (cu cele trei figuri: Patriarhul Constantinopolului, Patriarhul Alexandriei şi Patriarhul Antiohiei);

b) zonele cu statut aparte: Patriarhul Ierusalimului şi Bisericile autocefale din Cipru şi Sinai;

c) zonele sud-est europene, distincte atât de Rusia ortodoxă cât şi de zona aflată în aria "turcocraţiei". Imperiul soteriologic este înlocuit aici de viziunea unui "cosmos" care participă la taina liturgică şi primeşte valenţe "eshatologice"; e un fel de "univers

soteriologic", care atinge un prag de *criză* în viziunea "apokatastazei" origenice. Deci axa opoziţiei este în această a treia zonă "imperiul soteriologic" versus "liturghia cosmică sau, cu termenul lui Zizoulas, "cosmologia euharistică". Ideea apare în cuvintele voevodului creştin al Ţării Româneşti, Mircea cel Bătrân, adresate lui Baiazid: "Şi de aceea tot ce mişcă-n ţara asta, râul, ramul / mi-e prieten numai mie, iară ţie duşman este/ Duşmănit vei fi de toate, fără-a prinde chiar de veste". Este evident că românii n-au avut aceeaşi condiţie cu sârbii, bulgarii şi albanezii după căderea Constantinopolului, căci vreme de 200 de ani, în acest spaţiu, s-au derulat "războaiele cu Imperiul Otoman" ale *statelor voievodale creştine,* într-o vreme când Rusia oscila între formula de "stat tătar" şi cea de "stat vareg", *dualism geopolitic* pe care încă nu l-a absorbit, se pare, deşi, cu Petru cel Mare, s-a extins formula "statului vareg".

Să reţinem în formă schiţată celelalte idei ale lui Dughin referitoare la geopolitica ortodoxiei.

Rusia a evoluat, din sec. Al XV-lea, în formula "Moscova-a treia Romă". cele trei sectoare ale ortodoxiei, în lumina analizelor lui Dughin, sunt:

a) "millet"-ul
b) autocefaliile (Cipru, Sinai)
c) Rusia – A treia Romă

În realitate, sunt patru sectoare:

a) millet-ul
b) autocefaliile
c) Rusia – a treia Romă
d) statele creştine voievodale (Byzance apres Byzance)

La ele se poate adăuga "Patriarhatul Ierusalimului".

Existenţa celor *cinci sectoare* face din ortodoxie, *o lume pluricentrică,* nu *monocentrică,* încă de la căderea Constantinopolului

Instaurarea în Rusia a Patriarhatului şi proclamarea Moscovei "a treia Romă" se află în raport direct cu destinul mistic al Ortodoxiei ca atare, apreciază Dughin, făcându-se exponentul unui filetism sui generis din care au şi izvorât soteriologiile în care a alunecat lumea rusă în tot secolul al XX-lea. Argumnetul lui Dughin pentru ideea sa este acela conform căruia, după căderea Constantinopolului, Rusia a fost singurul *mare spaţiu* geopolitic unde a existat şi *politica ortodoxă* şi *Biserica Ortodoxă.* Rusia, mai afirmă el, a devinit succesoarea Bizanţului atât din *motive teologice* cât şi la *nivel geopolitic* (p.156, mss). "Moscova a moştenit, împreună cu statutul de *obstacol împotriva sosirii fiului morţii*" şi problematica geopolitică a Constantinopolului. În raport cu această misiune soteriologică universală, Rusia, apreciază Dughin, s-a lovit de "mitra latină" şi de "turbanul turcesc".

Din momentul în care Rusia a intrat pe scena geopoliticii ortodoxiei, practic, lumea ortodoxă se divizase în două părţi:

linia care atribuia Moscovei "funcţia eshatologică bizantină";

linia antimoscovită împărtăşită şi de Ortodoxia grecească, ce îmbrăţişează ideea că "învăţătura spiritual-politică" este o "doctrină exclusiv religioasă de salvare individuală".

În consecinţă, conchide Dughin, "întreaga responsabilitate istorică revenea ţarilor ruşi, bisericii ruse şi poporului rus" (ibidem)

Este evident că orgoliul naţionalist afectează vederile lui Dughin, căci: Bizanţul după Bizanţ a fost, întâi, operă de moştenire sud slavă, prin *ţaratul de Târnovo* al ţarului Ivan al IV-lea al Bulgarilor. A urmat "Ştefan Duşan al sârbilor". În fine, formula de *Byzance apres Byzances* va reuşi pe deplin, ca *formulă de stat creştin şi de spiritualitate creştină,* prin Ştefan cel Mare, Mircea cel Bătrân etc.

Aceştia vor susţine războiul de 200 de ani cu Imperiul Otoman, până la Matei Basarab şi Vasile Lupu, care vor fi urmaţi de cei doi voievozi tragici: Brâncoveanu şi Cantemir cu care se încheie *ciclul românesc al Postbizanţului*.

Facem constatarea că formula statului voievodal românesc a făcut sinteza între *catehon* şi *eshatologia dogmatică* prin ideea "litughiei cosmice" şi a "statului creştin / adică a statului de apărare a neamului creştin, nu de expansiune", pur şi simplu. Între timp intrase în scenă Petru cel Mare şi astfel începea ciclul rusesc al Postbizanţului. Până atunci "factorul rusesc" încă nu contase în istoria Europei. Rusia era, mai degrabă, o "arie externă" cu "centrul în sine însăşi", un *altceva.* Paralel cu [acest ciclu] s-a format concepţia poporului rus ca "popor ales".

Ce putem răspunde acestor idei? Să pornim de la câteva constatări. Cu Petru cel Mare în Rusia şi cu Pacea de la Westphalia în Occident se schimbă peisajul geopoliticii spirituale a Europei. Accentul se mută, în Rusia, de pe instituţia Patriarhatului (desfiinţat) Moscovei spre *Sinodul* (înfiinţat la Petersburg). Linia laică şi cea eshatologică se despart.

În Occident modelul catolic tradiţional lasă loc consolidării *statelor naţiuni*. Lumea ortodoxă n-a alunecat toată sub controlul *fanarioţilor* (a clerului grecesc de sub supunerea Constantinopolului). În sec. al XIX-lea, lupta pentru independenţă naţională face din popoarele sud-estului popoare de concurenţă între tendinţa rusofilă şi tendinţa fanariotă. Cât priveşte Rusia, aceasta intră în ceea ce Dughin a numit *perioada ei petersburgheză*, cu trăsăturile următoare:

- Petru cel Mare creează "statul petersburghez", separat de Ortodoxia rusă;

- Apare protestantismul, care va influenţa reformele lui Petru cel Mare;

- Protestantismul era împărţit între luteranismul prusac (concentrat în statul prusac, fondat pe critica Vaticanului de pe premisele Noului Testament, “reproducând pretenţiile Ortodoxiei faţă de Catolicism”) şi calvinismul anglo-elveţiano-olandez (devenit religie de stat în Anglia, bazat pe criticarea Romei de pe poziţiile Vechiului Testament);

- Însă, în vreme ce în Occident, catolicismul merge până la capăt şi cedează poziţia “statelor-naţiuni”, în Rusia Romanovii se opresc la jumătate, asemenea “modelului prusac”;

-se declanşează acum o încordare geopolitică: între Rusia, Imperiul Austriac şi Imperiul Britanic, în şi prin care se exprimă, de fapt, opoziţia între Ortodoxie, catolicism (Austria) şi calvinism (Anglia).

În acest spaţiu de *inter-confinii* au trebuit să se descurce ţările române. Acestea au folosit alte liniamente: uniaţia, statul creştin voievodal, cosmologia euharistică (liturghia cosmică) sau “creştinismul cosmic” fără “stat soteriologic”. Rusia avea interese comune cu Austria contra Imperiului Otoman şi diferite de Anglia (care susţinea Imperiul Otoman). Formula lui Petru cel Mare va altera “doctrina poporului ales” şi soteriologia celei de-a treia Rome (interesele politice devin predominante faţă de cele religioase); factorii religioşi sunt folosiţi mai mult ca pretext pentru manevre politice. Apare o formulă concurenţială la cea “petrinică” şi anume formula “movileană” de “confluenţă” a diverselor spaţii europene nu de “confinii” între acestea. Petrinismul şi movileanismul sunt două *doctrine sociologico-politice* reprezentative ale ortodoxiei în chestiunile relaţiilor occidentalo-răsăritene: una merge spre “pseudo-morfoză” (petrinismul), cealaltă spre sinteză (movileanismul). Această distincţie a fost operată, întâi, de reputatul istoric al spiritualităţii răsăritene, Dan Zamfirescu.

## Eliberarea naţională a popoarelor ortodoxe

Una dintre temele de interes ale studiului geopolitic al lui Dughin este aceea a eliberării naţionale a popoarelor ortodoxe, mişcare pe care Dughin o asimilează marelui proces de expansiune a imperiului soteriologic rusesc, interpretare care intră în conflict, evident, cu geopolitica statului naţional. Factorul religios a jucat, desigur, un rol însemnat în eliberarea de turci, dar de aici şi până la asimilarea celor două procese este un drum lung şi de fapt un salt în gol. Să reţinem, deocamdată, factorii eliberării în lumina analizelor lui Dughin:

- degradarea puterii politice a turcilor (la care a contribuit şi iluminismul şi Franţa curentelor moderniste);

- agenţii ruşi şi-au concentrat eforturile în Grecia şi Balcani spre a susţine pretenţiile ortodocşilor;

- renaşterea religioasă a popoarelor ortodoxe: complex de idei naţionaliste, presimţiri mesianice de caracter eshatologic, mistica naţionalismului etc. La acestea se adaugă fenomenul megaloideilor:

- apar concepţiile geopolitice ale Greciei Mari, Bulgariei Mari, Serbiei Mari, României Mari etc.

- Grecia năzuia să recucerească teritoriile greceşti de la Turci şi să edifice *Noul Bizanţ,* să restaureze puterea imperială şi supremaţia Patriarhului Constantinopolului. Această concepţie s-a numit *Megalo-Idee* (Marea Idee), remarcă Dughin.

Realizarea Marii Idei s-a izbit de interesele geopolitice ale altor popoare ortodoxe (Grecia îşi va cuceri statul independent la 1830 şi îşi dublase teritoriul la 1913 în urma războaielor balcanice. Ei cereau anexarea Macedoniei, Thraciei etc.)

Apogeul Megalo-Ideii a fost eliberarea Cosnantinopolului (Istanbul) de sub turci. Turcia lui Ataturk i-a zdrobit pe greci şi a forţat populaţia greacă din Anatolia să se strămute pe pământurile greceşti. "Fanarioţii şi patriarhul Constantinopolului n-au salutat lupta de eliberare a grecilor, căci căderea turcilor a fost catastrofală pentru supremaţia spirituală a fanarioţilor". De aceea “naţionalismul grecesc şi Marea Idee au fost promovate iniţial de organizaţii secrete de tip masonic, în care rolul cel mai important l-au avut agenţii de influenţă ruşi şi adepţii iluminismului francez”. Să sintetizăm ideile lui Dughin în această chestiune:

Apogeul Megalo Ideii: căderea Constantinopolului;

Războiul Turciei lui Ataturk cu Grecia Megalo-Ideii;

Fanarioţii şi Constantinopolul vs mişcările de eliberare naţională;

Rolul organizaţiilor masonice în mişcările de eliberare naţională.

Tot acum, subliniază Dughin, se afirmă ideea “Serbiei Mari” fondată pe precedentul statului balcanic imens din secolul al XVI-lea. La 1815 sârbii obţin o oarecare independenţă sub Obrenovici şi Caragheorghievici (aceştia români de origine). La 1903, Obrenovicii au fost înlăturaţi (cu participarea serviciilor ruseşti) şi Serbia merge pe linia pro-rusă. La 1920 – pe timpul Caragheorghevicilor - a fost creată Iugoslavia, o zonă cu tensiuni şi etnice şi religioase.

## Erorile lui Dughin la analiza României Mari

Eliberarea naţională şi afirmarea spirituală a românilor sunt procese pe care Dughin le plasează în contextul mai larg al dualismului geopolitic european, dar interpretarea sa capătă un caracter sui generis. Latinismul este socotit o ideologie impusă de uniaţie, iar ortodoxia este interpretată după un model de gravitaţie spre Moscova.

ROMÂNIA MARE (după Dughin) s-a afirmat pe următoarele liniamente istorice:

eliberarea de controlul turcesc şi rezistenţa la politica fanarioţilor;

tendinţele uniate (supunerea Bisericii Ortodoxe faţă de Vatican);

Biserica uniată era însoţită de latinism (glorificarea originii romane, rădăcinile latine ale limbii, etc.);

Biserica greco-catolică era susţinută de Austria, cea ortodoxă de Rusia;

fanarioţii promovau o politică pro-turcă;

“Ideea României Mari a avut un context ortodox univoc”;

“Naţionalismul românesc are un caracter anti-grecesc;

uniaţia gravitează spre Roma şi Ortodoxia spre Moscova”. “Regimul formal ateo-comunist a ocupat univoc poziţia Ortodoxiei subordonând acesteea, zice Dughin, confesiunile unite şi supunând *represiunii* minorităţile catolice"

Cum se explică, în acest caz, miile de preoţi ortodocşi aruncaţi în puşcării!? Deci represiunea a fost antinaţională şi anticreştină (de ateizare completă şi de suprimare a tuturor marilor valori naţional-creştine). Dacă ortodoxia este un fenomen de gravitaţie spre Moscova, atunci de ce-au fost interzişi Nae Ionescu şi Nichifor Crainic, care împreună cu grupul de la “Crinul Alb etc au fost toţi ortodoxişti şi au fost întemniţaţi?” De ce a continuat atacul contra ortodoxismului după ’89?

Latinismul şi ideea originii romane nu erau idei şi ideolo-gie uniate, ci idei şi ideologie universal româneşti (naţionale); accentele erau uniate, nu ideile;

ortodoxia nu gravitează spre Moscova, cum înclină a interpreta Dughin, ci are propriul ei centru de gravitaţie (eshatologie euharistică) şi o tradiţie voievodal-creştină;

naţionalismul românesc este creştin (nutrit de primatul sufletului şi de ritmul ortodox).

## Albania ortodoxă

Albanezii sunt patru ramuri suniţi (albanezi turciţi), restul sunt albanezi bectaşi (sufiţi), albanezi catolici şi albanezi ortodocşi. În

privinţa albanezilor, Dughin înclină spre acelaşi tip de interpretare care vede în ortodoxie mai degrabă un fenomen de geopolitică a ortodoxiei răsăritene de gravitaţie rusească. La 1918, precizează Dughin, episcopul ortodox Fan Hali a devenit primul conducător ortodox (susţinut de Rusia). Opoziţia lui erau nu atât catolicii cât clerul grecesc ortodox din Albania (acelaşi dualism greco-rusesc). Fan Hali, cu orientare pro-rusă, a fost înlăturat de regele Ahmed Zogu. După sovietizare, Biserica ortodoxă a fost susţinută de stat (comunist) şi abia după 1967, prin devierea maoistă, Albania s-a declarat "primul stat ateu din lume" persecutând credincioşii de toate confesiunile

La toate aceste interpretări care citesc în ortodoxie semnele gravitaţiei geopolitice spre Rusia s-ar putea formula următoarele întâmpinări:

De ce au fost reprimaţi ortodocşii ruşi?

Oare n-a fost Rusia sovietică primul "stat ateu din lume?" şi deci n-a fost orientarea anticreştină funciarmente legată de statul ruso-sovietic?

# PARTEA A V-A - GEOPOLITICA BLOCURILOR ETNOLINGVISTICE. BLOCUL ROMANITĂŢII ORIENTALE

---

## Ordo Romana. Frontiera română şi sinteza europeană

### Frontiere, blocuri etnolingvistice, blocuri istorice. Frontiera şi paradigmele ei

Frontierele sunt fenomene extrem de complexe, pe care nu le putem lămuri într-o abordare geografică pură. Se va observa, mai întâi, că frontierele, chiar cele fizico-geografice, sunt fenomene *mişcătoare*. Sociologia americană îşi datorează naşterea acestei descoperiri. Fenomenul american este, în mare măsură, creaţia *înaintarii frontierei spre vest*, până la marele ocean. Această continuă mişcare a frontierei de la Atlantic spre Pacific a creat America modernă. Cu greu ar putea cineva să cuprindă reala grandoare ca şi drama interioară a Americii dacă n-ar utiliza, explicit ori implicit, paradigma frontierei care înaintează. Frontierele, deci, îşi au proprile lor *paradigme*, prin care poţi citi secretele spaţiilor, mai mult decât prin orice altceva. Pentru fiecare zonă a planetei există o frontieră paradigmatică de care se leagă măreţia ca şi tragedile locului aceluia.

Pentru români, spre deosebire de cazul Americii, frontiera a căpătat, încă de la începuturi, un caracter aparte, pe care l-am încadra în ceea ce denumim *dualitatea paradigmelor frontierei*. Existenţa românilor ca popor se leagă şi ea, ca şi a americanilor, tot de înaintarea unei frontiere: de înaintarea frontierei romane. De altminteri, naşterea Europei însăşi este, în mare măsură, un fenomen de înaintare a frontierei romane. Românii au deci, ca popor, vârsta însăşi a Europei: două mii de ani. Aceasta este unitatea de măsură a europenismului unui popor. Sub aspect cronologic, aşadar, există popoare de vârstă europeană şi popoare aflate sub vârsta europeană, într-o fază de „minorat". Dacă n-am risca alunecări conotative, adică substituirea unei judecăţi de realitate cu una de valoare, am putea opera cu această clasificare

în *popoare europene* şi *popoare sub-europene*, aflate adică în Europa de un interval cu mult sub nivelul vârstei europenismului. Ce semnificaţie are lucrul acesta e foarte greu de spus. Îl consemnăm doar ca fapt de pură cronologie europeană. Naşterea Europei este un fenomen al expansiuni frontierei romane şi are ca exponenţi, în viziunea lui Simion Mehedinţi, trei figuri reprezentative: Scipio, Cezar şi Traian.

De Scipio se leagă înaintarea şi fixarea ţărmului european al Mediteranei, deci victoria Europei *in statu nascendi* asupra Africii. Victoria Romei asupra Cartaginei a transformat Mediterana într-o *mare nostrum* şi deopotrivă într-o *mare interioară* a Europei. De Cezar se leagă cucerirea faţadei oceanice, atlantice a Europei. Cucerirea Galiei şi a Britaniei este opera acestui mare om care a împins frontiera Europei la Atlantic (şi aşa va rămâne până în epoca modernă, când marea colonizare a Americii va transforma Atlanticul într-un „lac interior", un ocean european). În fine, de Traian se leagă stabilirea faţadei continentale a Europei. Acesta a întors privirile Romei spre linia Rin-Dunăre şi astfel a împins cucerirea spaţiului spre fruntariile continentale ale Europei. *„Astfel că romanizarea se întindea mereu dinspre Italia (centrul mediteraneean este centrul Europei, n. n.), (...) şi se apropia de masivul dacic. Întrebarea era: unde se va fixa hotarul imperiului? Şi ce va deveni şesul Dunării de jos şi Peninsula balcanică? Chestiunea hotarului a fost dezlegată de Traian. El e pentru Dacia ceea ce fusese Cezar pentru Galia. Domnia lui e un moment hotărâtor pentru* etnografia Europei*, căci colonizarea romană din munţii şi şesurile stăpânite până atunci de daci s-a dovedit a fi o operă de dimensiuni seculare – rămânând şi până azi în fiinţă. (...) De la gurile Rinului şi până la gurile Dunării, hotarul sprijinit pe ape, pe munţi şi unde mai trebuia: pe* limes *şi pe* valuri *ridicate înadins de legionari – dădea un fel de ţărmurire imperiului şi spre faţada continentală"*[452]. Europa întreagă, aşadar, este creaţia frontierei romane, a înaintării acestei frontiere. Expansiunea Romei, s-a spus, a adus pe urmele ei, o noua ordine, *ordo romana*.

Teoria puternică a frontierei romane a susţinut deci că înaintarea Romei a însemnat integrarea lumilor cucerite într-o *nouă ordine*, un *nou tipar civil* (*cives romanus*). Cel mai activ promotor al acestei teorii a fost N. Iorga, care a şi dezvoltat ideea *„factorului de sinteză"*, deci a factorului roman ca factor de sinteză universală, de *sistematizare civilă a existenţei rurale* (familiale) din aria imperiului. La o asemenea poziţie s-a ripostat prin teoria adversară, care susţine că *frontiera romană*, în înaintarea ei, n-a avut configuraţia unei noi *ordini civile*, ci, din contră, a îmbrăcat forma unui *compozitum* de *modele eterogene*, de *rase umane*, de

[452] Simion Mehedinti, **Opere complete**, vol. I, „Geographica", Biblioteca Enciclopedică, Fundaţia Regală, Bucuresti, 1943, p. 92.

*moravuri semicivilizate* sau *semibarbare*, astfel încât *înaintarea frontierei romane* n-a preluat *formă urbană*, ci *formă suburbană*. În locul *demosului roman* s-a împrăştiat în arile cucerite un *ochlos roman*, o *amestecatură rasială şi culturală*, incapabilă să *propage ordinea*, propagând mai degrabă *dezordinea* romană. Această *teorie adversară* s-a dezvoltat dintr-o interpretare *suburbială* a colonizării *„ex toto orbe"*, „din tot imperiul". Colonizarea ariilor cucerite prin emigranţi *ex toto orbe*, din tot imperiul, adică prin elemente amestecate, ar fi fost chipurile incapabilă să susţină şi deci să impună ideea şi *ordinea romană*. *Urbs*-ul roman degenerează aici într-un *suburbium*, *urbanus* într-un *suburbanus*, *ordo urbanitas* într-o simplă *suburbium*.

Aceste două teorii capătă, iată, valoare de *teorii standard* pentru interpretarea *fenomenului frontierei* fiindcă ele vor răzbate în toate teoriile despre *expansiunea unei civilizaţii*. În definitiv, problema reapare în teorile *sincronizării occidentale*. Paul Goma, bunăoară, spunea despre România că este un *„pământ netocmit şi gol"* şi afirmând lucrul acesta el dădea expresie, fără s-o ştie, „teoriei adversare" a romanităţii noastre. Roessler, teorile ungariste, „basna lui Simion Dascălul" sunt toate *teorii adversare* ale ideii *romanităţii noastre*, fiindcă romanitate înseamnă a face parte chiar din *ordo romana*, nu din *suburbium*. *În forma extremă, această paradigmă contestă chiar continuitatea frontierei romanităţii orientale, ceea ce pune în discuţie un fenomen de istoria civilizaţiei romane, ca şi un adevăr geopolitic mult mai general.* Fenomenul frontierei se judecă aşadar în acest proces ideologic al celor doi *actanţi*: unul susţine că frontiera înseamnă *dezordine sau chiar impoteţă (incapacitate de a întemeia lucruri durabile)*, altul că, dimpotrivă, înseamnă o *nouă ordine.*

Judecarea situaţiei din România, aşadar, înseamnă rejudecarea fenomenului de expansiune a hotarului roman şi a esenţei romanităţi, care rezulta din această expansiune. Problema este dacă Roma a dus cu sine, prin soldaţii ei, prin veteranii, prin păstorii, prin meşteşugarii ei (de la constructorii de apeducte şi drumuri la mineri) etc., o nouă *ordine*, o *civilizaţie*, ori o simplă sub-ordine, o *dominatio*, adică un fel de ordine degradată. Lumea romană este întreaga Europă. Ar urma să decidem dacă Europa a fost o *Europă romană* ori un *suburbium* pur şi simplu. Dar independent de natura şi caracteristicile procesului de înaintare a frontierei romane, vom consemna faptul că, pentru cazul românesc şi exclusiv pentru acesta dintre toate popoarele neoromanice, interpretarea fenomenului de înaintare a frontierei romane a căpătat un pronunţat caracter *dualist*. Numai în acest caz există o pendulare între teorile care susţin că România este ilustrarea uneia dintre cele mai interesante sinteze daco-romane din tot imperiul şi teorii care susţin, dimpotrivă, ori nimicirea elementului dacic, ori pustiirea întregului teritoriu odată cu

retragerea aureliană, conferindu-i-se acestui spaţiu caracter de *„pământ netocmit şi gol"* (sintagma chintesenţială a acestei paradigme care, în esenţa ei, contestă romanitatea noastră şi a spaţiului ponto-carpatic). Efectul propagandei antiromâneşti a fost tocmai acest dualism imprimat paradigmelor frontierei romane. Referindu-se la colonizarea *ex toto orbe*, din tot imperiul, Simion Mehedinţi propune teoria *elementului predominant*, adică a elementului selectat predominant dintr-o arie etnospirituală unitară şi deja romanizată. *„Niciodată nu s-au colonizat ţinuturi întinse prin emigranţi* ex toto orbe*. Pretutindeni, a ieşit la iveală un element precumpănitor. Aici (în Moesia şi Dacia) elementul acesta aveau să fie în mod firesc ilirii romanizaţi încă de pe vremea lui Augustus. Până în vremea lui Traian, ţinutul acesta era deci romanizat (Dalmatia şi Panonia), ba coloniştii trecuseră pe malul stâng al Dunării încă de pe vremea Flaviilor. Aşa că, după războiul dacic, minele de aur şi de sare trebuiau să atragă mai întâi pe minerii din Dalmaţia şi negustorii Panoniei, unde sarea lipsea. Aceştia s-au adăugat lângă* capitaliştii italieni*, care veneau să exploateze provincia"*[453].

## Frontiere şi blocuri etnolingvistice

Caracterul de *paradigmă* al celor două teorii reiese din utilizarea lor spontană, neconştientă, în cele mai neaşteptate ocazii şi discursuri. Când Andrei Pleşu, de pildă, susţinea că românii împreună cu ruşii alcătuiesc împreună un *„bloc al ororii"*, el nu spunea ceva nou, ci *era rostit* de o foarte *veche paradigmă* prin care se interpretează fenomenul frontierei: *„Dacă nu cumva, împreună cu Rusia, nu constituim un Bloc al Ororii încă neasimilat de noi înşine şi care ne dă un profil cu totul distinct în acest efort al Europei de est de a se europeniza foarte rapid"*[454]. Este clar că *somat* de o aceeaşi *problemă* (expansiunea frontierei occidentale), autorul citat este confruntat cu aceeaşi optiune între cele două paradigme asupra frontierei: frontiera interpretată ca *nouă ordine* sau ca simplă *subordine*, ca *suburbium*. Dubitaţia autorului arată cât de dificil este să ieşi din acest impas în care te vezi aruncat de îndată ce te confrunţi cu fenomenul frontierei. Ca să nu lăsăm lucrurile suspendate, vom stărui asupra acestui text, deşi el nu se vrea o contribuţie, ci doar o întrebare, o simplă ipoteză. Ne putem, mai întâi, întreba cum e posibil ca un *popor latin* şi unul *slavo-mongol* sa formeze un *singur bloc*. De vreme ce autorul e tentat de ipoteza aceasta, înseamnă că actul său interpretativ este un act de remanenţă a teoriei despre esenţa suburbială a

[453] S. Mehedinţi, op. cit., p. 72.
[454] Andrei Pleşu, **Suntem lumi intermediare**, „22", anul I, nr. 41, 18-25 oct. 1991, p. 9.

frontierei (s-o denumim, convenţional, teoria frontierei necontrolate, semibarbare sau suburbiale, *ex toto orbe*. *Va trebui să te decizi, ca cercetător, între a accepta teoria despre caracterul necontrolat, barbar sau impotent al frontierei romane, ori a accepta teza opusă, a caracterului organizat, potent şi durabil al frontierei romane în zona romanităţii orientale.*). Să vedem, aşadar, cum se pun lucrurile şi ce răspuns ar putea primi o atare întrebare. Primul lucru asupra căruia trebuie să insistăm se referă la „natura" unui asemenea „bloc" eventual (între români şi ruşi). Problema este decisivă, iată, chiar pentru interpretarea frontierei noastre pe Nistru (în jurul căreia au curs râuri de cerneală). Ce fel de „bloc", aşadar? În etnologie şi în sociologie, termenul e folosit pentru a indica „blocurile lingvistice" (anglo-saxon, francez, rus, chinez etc.). Formează România şi Rusia un „bloc lingvistic"? Întrebarea nu e fără sens, iar răspunsurile date au cunoscut o anume înspicare ele însele. N. Al. Rădulescu a inventariat câteva răspunsuri cu privire la balcanitatea noastră şi la raporturile cu Rusia într-un studiu celebru, **Poziţia geopolitică a României**[455]. Chestiunea este crucială şi de rezolvarea ei depinde concepţia privind încadrarea României în Europa. *„De la început trebuie să arătăm că o primă încadrare a României în Europa o datorăm profesorului S. Mehedinţi care a evidenţiat toate argumentele ce ne fac să considerăm Rusia ca o* regiune asiatică*, cu totul opusă Europei peninsulare, la extremitatea căreia ne aflam şi noi"*[456].

Şi, mai departe, geograful român sintetizeaza argumentele acestei poziţii: *„Totul, Carpaţii – cel din urmă accident de relief al Europei peninsulare – clima cu nuanţe mediteraneene, flora şi fauna, latinitatea noastră cea mai de Răsărit, limita de est a catolicismului, totul arată că de la Nistru se află o altă lume, cu un ţinut oblu, fără accidente de relief, cu o climă excesiv continentală, cu o faună şi floră de stepă – în rezumat, începe Europa continentală – zona preasiatică"*[457]. Profesorul Rădulescu apreciază că România nu face parte nici din zona balcanică (sau din „Slavogrecia", cu expresia lui D'Omalius d'Halloy). *„După marele război,* precizează Eugene Pittard în **Les races et l'histoire**, *românii au modificat axa dispoziţiei lor geografice şi au plasat-o mai la nord. Prin lipirea cu Transilvania, ei s-au depărtat de Balcani. Ei erau deja la periferia Peninsulei. Cred că geografii ar trebui să înceteze să treacă România printre statele balcanice"*[458].

Gustav Weigand trece limba română între limbile balcanice (pornind de la asemănări lingvistice albano-române şi de la influenţele bulgare în limba noastr). N. Rădulescu arată că, de

[455] „Revista Geografica Romana", an I, nr. 1, 1938, Cluj.
[456] Op. cit., p. 6.
[457] Ibid.
[458] P. 345, apud Radulescu, op. cit., p. 7

fapt, confuzia lui derivă din faptul lingvistic al ariei de extindere a elementelor de limbă românească, nu invers. C. Rădulescu-Motru aduce argumente severe cu privire la apartenenţa noastră la Europa centrală şi occidentală. Acelasi lucru îl susţinea şi N. Iorga, care nu se va sfii să sublinieze că România nu e ţară balcanică[459]. Jaques Ancel va oscila o vreme în aceasta chestiune, dar în lucrarea din 1935, **Les frontieres roumaines**, afirma că Dunărea e o frontieră biologică, lingvistică şi fluvială. Biologic, la nordul Dunării *„sfârşeşte Europa centrală, fără ca la sud Europa mediteraneeană să înceapă, dar ea se anunţă"*[460]. Dunărea e şi o frontieră lingvistică foarte „precisă". În lucrarea sa, **Manuel géographique de la politique européene**, J. Ancel va plasa România în Europa centrală. Alte lucrări plasează România pe o hartă geoculturală într-o arie colorată omogen pentru care se pune această explicaţie (la legendă): *Balkan-Kultur*[461]. N. Iorga va nuanţa foarte mult dezbaterea într-o conferinţă a sa din 1916, **Ce înseamnă popoare balcanice?**. Istoricul precizează că *„am încheiat epoca balcanică a preocupaţiunilor noastre pentru a ne gândi la o epocă exclusiv carpatică"*[462]. Pe de altă parte, prin elementul iliro-trac (foarte puternic pentru toate popoarele balcanice), suntem foarte legaţi de aceste popoare. *„Ne leagă stăpânirile romane, bizantine şi turceşti, care ne-au fost comune; tot oarecum comune ne sunt locuinţa, felul de îngrijire al ogoarelor, elementele primitive de artă şi superstiţiile populare (...). Concluzia e că oricât ne-am occidentaliza «Balcanul va păstra importanţă pentru noi»"*[463]. Iorga îşi va schimba pozitia şi în 1935 afirma că România nu poate fi o ţară balcanică.

I. Simionescu afirma că România face parte din Europa centrală şi nu din Peninsula Balcanică *„în care adesea, dar pe nedrept, este reprezentată în atlasele străine"*[464]. Aflată deopotrivă sub influenţa Europei continentale şi a Peninsulei balcanice, România e situată *„la limita extremă a Europei centrale ca şi Polonia ori o parte a Germaniei"*[465]. Indiferent de argumente pro sau contra balcanităţii noastre, este de reţinut că România poate fi socotită atât parte a „blocului balcanic" (prin *„cercul cultural trac"*, prin acel *„substrat traco-ilir"*, care este *„foarte puternic pentru toate popoarele balcanice"*, cum arată Iorga), cât şi parte a *„blocului european central"*, *dar sub nici o formă ca parte a vreunui aşa-zis bloc ruso-român*. Însă şi sub acest aspect, argumentele arată că elementul puternic de asemănare cu

[459] Cf. N. Rădulescu, idem, p. 9.
[460] P. 27, apud N. Rădulescu, idem, p. 11.
[461] Cf. Rădulescu, idem, p. 12.
[462] P. 7, apud, ibid., p. 13.
[463] P. 43, p. 10, apud., ibid., p. 14.
[464] I. Simionescu, **}ara noastră,** Bucureşti 1937, apud., ibid., p. 15.
[465] Ibid., p. 17, apud, ibid., p. 14.

balcanicii este cel de substrat traco-iliro-roman şi nu acela al substratului slav. *„În acest chip,* (prin *„cercul cultural trac"*), *da, suntem legaţi de ţările balcanice formate astăzi de popoarele venite târziu, care şi-au asimilat această cultură autohtonă, fără s-o recunoască, ceea ce echivalează cu o confiscare..."*[466]. Prin urmare, suntem *împreună* cu balcanicii prin acest „cerc cultural", nu aşa, în general, încât atunci când ne referim la comunitatea noastră cu ei trebuie să precizăm despre ce anume vorbim. Nimeni însă, cu excepţia şcolii rolleriste, kominterniste, nu merge până într-acolo încât să ne considere în bloc cu ruşii. S-a susţinut, în schimb, foarte puternic teza apartenenţei noastre la blocul Europei centrale. Şi tot N. Rădulescu face rezumatul acelor teorii care ne-au integrat acestui bloc. Astfel, geopoliticianul Mackinder *„înţelege prin Mitteleuropa regiunea europeana dintre Marea Neagră, Marea Nordului şi Marea Baltică, cu următoarele ţări: Belgia, Olanda, Germania, Elveţia, Austro-Ungaria, România, Serbia, Bulgaria"*[467]. E. de Martonne exclude din Mitteleuropa Iugoslavia şi Bulgaria, dar menţine categoric România, iar J. Ancel reintroduce Iugoslavia (nu şi Bulgaria) în Europa centrală[468].

N. Rădulescu crede că ar trebui împarţită Europa centrală în două *sub-blocuri*: Europa centro-orientală şi Europa centro-occidentală. În prima categorie se includ Polonia, România, Cehoslovacia, Ungaria, iar în a doua, Germania, Austria, Elveţia. România este situată la *„acel* trio confinium *al Europei continentale, Europei balcanice şi Europei centrale"*[469]. Această situare explică multe evenimente cedate altfel întâmplărilor. Din acest punct de vedere, hotarul românităţii cu Rusia, adică Nistrul, apare mai curând ca o ilustrare a frontierei–*presiune*: *„Populaţia nomadă a imenselor stepe eurasiatice trebuie ca aici să-şi găsească loc de trecere către Europa apuseană... Nici un hotar al statelor româneşti n-a fost mai hărţuit ca Nistrul..."*[470]. A existat şi *din sud* o presiune, cuceririle dinspre Balcani însă n-au durat (şi turcii şi bizantinii au fost opriţi la Dunăre).

## Blocul românităţii, blocul otoman, blocul rusesc

România, deci, a fost un *stat tampon* şi nu poate fi uşor inclusă în vreun *bloc* fiindcă *presiunile* geopolitice din jurul ei nu îngăduie să formulăm o atare concluzie. Singura zona în care s-a impus cu forţă deformatoare ideea unui „bloc lingvistic ruso-român" a fost

[466] Radulescu, idem, p. 25.
[467] Cf. K. Haushofer, **Mitteleuropa und die Welt**, 1937, apud., ibid., p. 26.
[468] Apud., ibid., p. 26.
[469] N. Rădulescu, idem, p. 28.
[470] Ibid, p. 29.

nefericita Basarabie, unde rusofonii de ieri şi de azi au susţinut şi susţin că „limba moldovenească" este o „limbă slavă". Pentru ei, sintagma de „bloc ruso-român" e inteligibilă. Geopolitic, aşadar, *frontiera* noastră cu Rusia nu poate fi interpretată prin teoria blocurilor comune. Însă termenul de „bloc" a mai fost utilizat de către teoreticienii marxişti ai civilizaţiilor şi pentru a desemna aşa-numitele „blocuri istorice". Cu o atare accepţiune, termenul a făcut carieră într-o carte celebră a lui G. Sorel, **Reflexions sur la violence**.

Nici istoriceşte teoria blocului nu se susţine, pentru că, iată, deja în secolul al XVII-lea, după retragerea valului tătărăsc, de la gurile Dunării până la Golful Corintului înfloresc „Vlahiile", Pontul Euxin era o mare italiană, la Kaffa erau dogi ca şi la Veneţia[471], iar legatura aceasta dintre locuitorii Daciei şi Italiei vorbeşte despre un *bloc al marii latinităţi*. Din nefericire, valul turcilor selgiucizi *taie* această legătură şi astfel stopează *afirmarea istorică a blocului marii latinităţi*. Pontul ajunge „lac asiatic". Dar nu se poate vorbi despre un *bloc otoman* compact, fiindcă până la 1700 românii nu-şi pierd iniţiativa. Abia la 1700, elementul latin de la Dunăre *„intră în pasivitate"* pentru ca de la 1878, românii să se afirme din nou ca *putere militară* pe axul sudic (la Dunăre) şi astfel *„elementul romanic între Dunăre şi Egeea"* este reînviat. Deşi malul dunărean era turc din punct de vedere militar, totuşi, grosul populaţiei, *„de la Craina românească a Serbiei, din ţinutul românesc al Vidinului şi până peste Rahova românească, Şiştov, Turtucaia, Dobrogea făcea să răsune limba română peste o uriaşă întindere"*. Românizarea aceasta se baza pe romanitatea zonei, fenomenul istoric, deci, îşi află un reazem în cel etnografic. Tot timpul, aşadar, putem consemna o anume tensiune între *blocurile istorice* şi *blocul etno-lingvistic* în toată zona aceasta central-europeană şi balcanică.

Să vedem cum se situează blocul rusesc în raport cu zona noastră de interes. Împărăţia aceasta *„din stânga şi dreapta Uralilor"* e *„din punctul de vedere al grupării maselor omeneşti, un fenomen nou. Acum două veacuri, sub Petru cel Mare, populaţia Rusiei nu era nici de 14 milioane. Azi e de 160 şi creşte în fiecare deceniu cu 12 milioane"*[472]. Rusia e un fel de *„lume nouă"*, ca şi Canada şi Statele Unite, observă Mehedinţi. Geopoliticianul român apreciază că fenomenul acesta de *„îndesire a populaţiei în Rusia"* este *„fenomenul planetar cel mai însemnat în vremurile noastre. În curând, imperiul ţarilor va* apăsa *cu o* greutate economică *şi* militară *de peste 200 de milioane asupra restului Europei, care*

[471] Cf. S. Mehedinţi, idem, p. 93.
[472] S. Mehedinţi, idem, p. 95.

*devine astfel, cum a spus-o Strabo şi cum o recunosc şi geografii contemporani, o adevărată peninsulă a Asiei"*[473].

S. Mehedinţi apreciază că ne aflăm la începutul unei *noi faze* în istoria statelor din Europa răsăriteană. Faţă cu *„marea masă mongolă din răsăritul Asiei"*, cu *„furnicarul din India"*, cu *„marele centru de populaţie din Statele Unite"* şi cu *„închegarea unui nou centru de desime în Rusia"*, *„mica noastră peninsulă europeană,* la apus de istmul ponto-baltic*, devine un satelit politic, după cum e şi un satelit fizic al Asiei"*[474]. Intră în istorie marile state continentale, *„întemeiate pe acele mari aglomerări omeneşti"*, între care „colosul rusesc" care, spre a *„respira liber spre ocean"* are nevoie de Baltica şi de Prut, încât *„Europa peninsulară se află* în faţa unui mare conflict de interese*"*. În locul *„pericolului galben"* (clişeu folosit, observă Mehedinţi, de cei ce judecă istoria cu impresii căpătate din istoria lui Attila şi Gengis Khan), se ridică un *„pericol alb"*. „Coeficientul puterii istorice *a noului factor e acea creştere de 12 milioane în fiecare deceniu, pe când Europa peninsulară a atins limita creşterii de populaţie (...). Iar elementul românesc de la Dunăre şi Carpati se află, ca şi acum 19 sute de ani, în* faţada de răsărit a Europei*"*, un *„front"* şi o *„frontieră"* spre stepa asiatică dintre Prut, Baltica şi Urali. Este aşadar România un *bloc* cu ruşii? În nici un caz. În fapt, *„tot ţinutul"* aflat între Triest, Varşovia, Odesa şi Atena e unul *„locuit de neamuri mărunte"* (un „mozaic") şi apăsat între *„blocul german deoparte şi uriaşul bloc rusesc de altă parte – o adevărată Scythia Major"*[475].

Geopolitic, etnologic şi socio-istoric, România nu poate face acelaşi bloc cu Rusia. Tot ţinutul acesta dintre cele două blocuri e *„ca o pepinieră de arbori roditori,* primejduită de tendinţa nivelatoare a statului moscovit. *După flagelul turcesc, care a bântuit răsăritul Europei cinci veacuri şi mai bine, un alt flagel şi mai primejdios se arată la orizont. De aceea socotim că ar fi o mare pagubă pentru cultura europeană dacă o înţeleaptă reciprocitate n-ar apăra fiinţa etnică şi politică a tuturor neamurilor din acest ţinut polinaţional"*[476]. Este clar că România nu poate prelua în manifestările ei de toate felurile *„tendinţa nivelatoare a statului moscovit"*. N-a preluat-o şi nici nu o va prelua. Ea n-are cum să facă împreună cu Rusia un acelaşi *bloc istoric*. Prin urmare, nici teoria „blocurilor istorice" nu dă vreo întărire cât de cât unei teze ca aceea care ar susţine că românii pot face un acelaşi „bloc istoric" ori de altă natură cu ruşii. În fond, cum tot S. Mehedinţi o arată, *„meridianul istoriei se mută iarăşi spre răsărit, unde acest meridian va trece în curând. Generaţia de azi, vrând sau nevrând, va fi de faţă la evenimentele care vor deschide alte mari capitole*

[473] Ibid., p. 95-96.
[474] Ibidem.
[475] Ibid., p. 97.
[476] Ibid.

*în istoria Europei peninsulare. Vechea provincie romană a lui Traian iese deci din nou în evidenţă şi, prin fatalitatea aşezării geografice, va trebui să aibă un rol de seamă în dezlegarea acestei mari probleme de geografie politică. Românii au ajuns din nou între Asia şi Europa"*[477].

Aceasta teorie este mult mai apropiată de adevărul românesc decât teoria blocului ruso-românesc şi a ignora acest adevăr, a-l escamota în fel şi chip este nu numai urmarea unui „punct de orbire" în judecarea lucrurilor, ci, încă mai grav, este o poziţie care poate să aducă prejudicii pentru buna noastră înţelegere şi autocunoaştere. Toate marile lucrări ale istoriografiei şi ale geopoliticii, de la **Getica** lui Pârvan la studile despre substrat ale lui Haşdeu, la marea **Istori**e a lui Xenopol sau N. Iorga etc. demonstrează răspicat că atât în faza preromană cât şi în cea postaureliană până la perioadele medievale şi moderne, zona aceasta a făcut parte dintr-un *bloc istoric* absolut distinct, pe care nimeni nu-l poate dizolva nici în marea desime rusească nici în destrămarea valurilor barbare care s-au tot succedat peste cercul cultural trac.

## Blocurile politice şi chestiunea frontierelor

Termenul „bloc" mai este folosit de politologie, mai ales de cea marxistă, pentru a indica „blocurile politice". Astfel, blocul răsăritean a fost în întregime un „bloc comunist", s-a spus. Dar nimeni n-a îndrăznit să susţină că termenul se referă la ceva mai mult decât la „ordinea" sau „regimul politic", adică la acel aparat prin care s-a manifestat *„tendinţa nivelatoare a statului moscovit"*. Utilizarea termenului de „bloc ruso-român" ar voi, probabil, să sugereze că cele două popoare sunt răspunzătoare pentru comunism, ca fiind asiatic, de stepă, româno-rus, deci neeuropean. Dar poate cineva demonstra că acest comunism s-a născut în România? Geopolitic, istoric, etno-antropologic n-ar găsi nici un argument în acest sens.

Cât priveşte folclorul românesc, acesta are vârsta marilor complexe folclorice neolitice, aparţinând, în orice caz, unui cerc cultural protoeuropean, de dinaintea marilor migraţii (mileniul I; ceea ce nu exclude, desigur, influenţe şi confluenţe folclorice). Singurul nostru lucru comun cu ruşii este ortodoxia. Ambele popoare sunt ortodoxe. Însă religia ortodoxă vine cu mesajul iubirii şi al jertfiri lui Dumnezeu pentru mântuirea omului. Toate celelalte întrebuinţări, nereligioase (cum ar fi aceea de a susţine expansiunea imperiului rus), care se pot da religiei ortodoxe ne deosebesc iarăşi radical de statul de la nord-est. Ţăranii sud-estului european au conferit o dimensiune liturgică întregului

[477] Ibid., p. 98.

cosmos pe care l-au facut părtaş la marea taină christologică. Aceasta sinteză, denumită *„creştinism cosmic"* de către Mircea Eliade, este circumscrisă acestui spaţiu şi nu apare la ruşi. În schimb, la aceştia apare ideea Christului rus, a unui Iisus în haină exclusiv rusească, prin care este proiectată în istorie ideea soteriologică rusească, năzărirea că Rusia e chemată să salveze omenirea (ceea ce nu apare la sud-estici).

Putem spune, deci, că frontiera noastră cu Rusia *nu* poate fi tălmacită cu ajutorul teoriei „blocurilor" comune. Blocurile sunt fenomene etno-istorice totale, care se înalţă prin eforturi conjugate ale unor popoare pe durate lungi, şi acestea fixează vârsta acestor blocuri. Dată fiind politica de expansiune rusească şi tendinţa nivelatoare a statului moscovit, românii n-au putut conlucra cu ruşii după modelul blocurilor etno-istorice, ci, cel mult, în cadrul unor *procese spirituale*, a unor *intersectări istorice particulare* (de tipul războaielor) ori, în ultimii cincizeci de ani, în albia unui proces de edificare a unei *suprastructuri politice* (statul comunist) şi economice (CAER-ul). Acestea s-au prăbuşit însă, imediat ce forţa militară şi politică rusească n-a mai putut veghea la paza şi prezervarea lor. Fenomenul frontierei noastre cu Rusia nu poate fi tălmăcit cu alte teorii mai bine decât cu teoria „presiunii", a frontierei-*presiune* şi a unei formidabile *poveri* pe care românii au fost somaţi s-o preia pe umerii lor o vreme, azvârlind-o de pe umeri imediat ce conjunctura răsăriteană s-a arătat cât de cât favorabilă. Cel ce încearca astăzi să demonstreze că frontiera noastră cu Rusia poate fi interpretată ca fenomen de con-*simţire* la proiectul de *expansiune comunistă* a Rusiei se face, fără s-o ştie chiar, avocatul acestui comunism.

Teoria referitoare la aşa-numitul naţional-comunism românesc doreşte să redistribuie răspunderea pentru proiectul comunist aruncând-o asupra naţiunilor rămase sistematic *în afara frontierelor psihologice* ale comunismului. Statul *român* n-a fost creat de mişcarea frontierei ruso-comuniste, aşa cum s-ar putea deduce din axiomele teoriei naţional-comunismului şi ale blocului ruso-român. Aceste teorii falsifică adevărul geopolitic, geoistoric, geoetnologic şi geolingvistic al României. Ele sunt mai degrabă părţi constitutive ale procesului de expansiune a frontierei ruso-kominterniste decât ale fenomenului frontierei româneşti cu Rusia. Iata dar că fenomenul frontierei, înainte de a fi o simplă „izobară politică" ce desparte două populaţii, este un fenomen de uriaşă presiune ideologică, de manipulare, care adeseori se trasformă într-un adevărat război ideologic, informaţional şi psihologic. Teoriile unora dintre „europeniştii" noştri actuali sunt o parte constitutivă a vechiului aparat al expansiunii frontierei ruso-kominterniste. Ei poartă un război cu un aşa-zis „comunism interior" inventat spre a justifica atacul contra elementelor naţionaliste, ceea ce arată că, de fapt, acest război contribuie la

slăbirea noastră în faţa presiunii frontierelor imperialiste şi antiromâneşti de orice fel, care ne aşează brusc în vecinătatea imperilor tradiţionale şi moderne, a noilor internaţionale şi deci a curentelor neoimperialiste cele mai tragice.

Am văzut, iată, care este *aparatul mental* al frontierei ruso-romane şi deopotrivă al frontierei Cosmopolisului occidental. Ciudăţenia acestui aparat ideologic derivă din aceea că el contestă, de fiecare dată, identitatea latinităţii noastre (lucru mai cu seamă accentuat de fenomenul frontierei cu Ungaria), existenţa însăţi a „sufletului" nostru, legitimitatea etno-istorică a Românităţi Dunărene etc., etc.

## Frontiera şi ordinea interioară. Ordine sau dominaţie (sub-ordine)

Am observat că frontiera nu *se* defineşte, frontiera *defineşte*. Frontiera este, altminteri spus, o *paradigmă*, are adică funcţii modelatoare, configurative. Ea modelează procese mentale, afective şi voliţionale ori de câte ori intră în joc raportarea la „alţii" ori raportarea la noi înşine, atât a noastră cât şi a celorlalţi. Am descoperit că prima formulare a paradigmelor frontierei în cultura noastră ori faţă de fiinţa latinităţii noastre face parte din procesele subiective ale frontierei romane, mai precis ale înaintării (expansiunii) frontierei imperiului roman. În legătură cu această expansiune subiectivă s-au constituit cele două paradigme pe care le-am desemnat cu ajutorul a două sintagme memorabile: *ordo romana* şi *suburbium*. Prima conferă expansiunii romane caracter de *nouă ordine*, de ordine superioară, cea de-a doua conferă aceleiaşi expansiunii semnificaţia unei căderi în *sub*-ordine sau chiar în dez-ordine, a unei amestecături rasiale şi culturale de elemente provenite dintr-un *ochlos* (elemente declasate şi degradate) distribuit în tot imperiul. Frontiera este, deci, o *nouă idee* în prima accepţie şi este doar un *fenomen dezagregant* în cea de-a doua. Frontiera aduce o *ordine* (mai înaltă) conform viziunii dintâi, dar nu aduce decât o sub-ordine (o *dominatio*) în viziunea a doua. Este foarte posibil, aşadar, ca frontierele să însemne şi una şi alta, după cum este în afară de îndoială că prin fiecare dintre cele două înţelesuri ale frontierei se mobilizează strategii, aparate ideologice şi simbolice, teorii, forme, religii etc. Să reţinem deocamdată că referirile la *români* (ca popor comparabil cu alte popoare) se fac de fiecare dată printr-un – şi ca un – act de aderare spontană şi deci de reafirmare a uneia dintre cele două paradigme. Românii sunt un tip de *ordine* în Europa, spun adepţii unei paradigme. Românii sunt o ilustrare pentru ceea ce înseamnă o *sub*-ordine, o ordine degradată, ori chiar pentru o dezordine, spun aderenţii celei de-a doua paradigme.

Fenomenologia frontierei ne previne, aşadar, că procesul şi cearta celor două paradigme nu s-a închieiat şi raportarea „străinului" la noi (a „străinului" din interior şi a celui de afară) este ocazie de confirmare a fiinţei noastre ori un nou prilej de contestare. Frontiera este, în ultimă instanţă, o confirmare de fiinţă ori o infirmare, o reluată agresiune. În afirmarea de sine, românul trebuie să înveţe să-l cultive pe cultivator şi să-l transfigureze pe agresor într-un mărturisitor paşnic. Filosofia paradigmatică a frontiereicam la atât se reduce.

Pe de altă parte, este bine să facem precizarea că cele două paradigme nu au un înţeles univoc. Multă vreme, bunăoară, am socotit şirul întâmplărilor din istoria noastra *ab urbe condita* şi acest lucru (paradigma *ordo romana*) a fost câteodată şi sub unele aspecte esenţiale un factor de inhibiţie, care a întârziat autocunoaşterea noastră. A trebuit să se producă o anume zguduire a acestei paradigme pentru a căpăta deprinderea de a privi spre daci şi, deopotrivă, spre *„elementele adaugate"*[478]. Tot aşa s-a întâmplat în privinţa adoptării latinei clasice ca matcă a limbii noastre. Cu mare greutate am reuşit a schimba *„perspectiva Laţiului cu perspectiva Carpaţilor, care ne-a împăcat cu o sumă de elemente străine infiltrate în limbă"*[479]. Tot astfel, fixarea sursei statalităţii în Revoluţia franceză este o soluţie care derivă din aceeaşi paradigmă care găseşte în toate întâmplările mai însemnate ale istoriei o întocmire raţională şi oarecum artificială, bine sintetizată de acea ordine juridică supraadaugată peste „obiceiul pământului", peste nişte rânduieli mai organice şi, în orice caz, ivite spontan şi nu printr-o croială raţionalistă.

La rândul ei, paradigma care aşează la baza explicaţiilor istorice şi sociale amestecul de populaţie şi de obiceiuri (aşa de bine aproximată în legătură cu frontiera romană de ideea colonizărilor de elemente declasate *ex toto orbe*) nu este nici ea un lucru univoc şi deci strictamente negativ, numai bun să merite dispreţul nostru. Cu totul dimpotrivă. În atâtea situaţii paradigma aceasta ne ajută să rezolvăm corect o serie de probleme legate de contactul cu alte neamuri, alte societăţi şi culturi, cu alte state etc., într-o expresie legată de fenomenul frontierei. E greu pentru cineva, bunăoară, să admită că ieşirea noastră în întâmpinarea capitalismului occidental a însemnat prin sine însăşi intrarea într-o nouă ordine. Datele istoriei arată că lucrurile s-au petrecut mai degrabă pe dos. Această întâlnire ne-a adus mai degrabă o sub-ordine şi prea adesea o dezordine foarte costisitoare. Un capitalism fiscal împovărător s-a legat de o exploatare comercială nu mai puţin înrobitoare peste tot pe unde a penetrat întâi noua ordine capitalistă. Oraşele s-au împestriţat din punct de vedere

[478] Cf. S. Mehedinti, op. cit., p. 88.
[479] Ibid.

etnic, moravurile s-au stricat, solul şi padurile s-au degradat, rasa însăşi a cunoscut o temporară degenerare. În faţa unei atari situaţii este clar că paradigma metropolei nu funcţionează tocmai pentru uzul „periferiei". Frontiera capitalismului n-a adus numai ordinea marii metropole, a *urbis*-ului, ci şi amestecătura aceea atât de caracteristică pentru *suburbium*. *Dar chiar şi în aceste cazuri urmează un proces de asimilare a noilor elemente şi ceea ce rezultă este o nouă sinteză.* Istoria locală nu seamănă cu cea de la Roma. Atâtea lucruri se petrec, de natură să ne îndepărteze de ordinea geometrică a metropolei încât a ne lăsa cu totul în seama paradigmei ordinii ar fi totuna cu o *capitulare*, deci cu o *sub*-ordine. Paradigma ordinii ar aduce de-a dreptul sub-ordinea şi numai dacă avem bărbăţie să recunoaştem că ne aflăm nu în plină ordine metropolitană, ci în subordinea lumilor din suburbium, utilizarea ei dimpreună cu utilizarea celeilalte ne-ar mai fi de un real ajutor. Dincolo de toate acestea, e bine să reţinem că, cel puţin pentru prima noastră înfruntare memorată cu frontiera unui imperiu ce cobora asupra noastră, trebuie spus, în mod hotărât, că România înseamna *ordo romana* şi nicăieri în altă parte Roma n-a dobândit o mai mare strălucire în această Europă continental-orientală ca în *Romania orientală*.

# Înaintarea frontierei romane. Romanitatea orientală

## Toponimia şi memoria romanică a râurilor

Cea mai însemnată *ordine* pe care-a adus-o *frontiera romană* şi care a devenit parte a fundatiei naţiunii române se referă la organizarea hărţii, sau, dacă vrem, la *topografie* ori şi mai corect, la *topologie*. Unul dintre instrumentele de bază ale organizării hărţii (teritoriul reprezentat) este *toponimia*. Toponimia apelor transilvănene are o continuitate neîntreruptă, arată S. Mehedinţi, ceea ce arată unitatea şi continuitatea *cadrului de vorbire* şi de *reprezentare* a spaţiului, căci aceasta toponimie este fie romană fie dacică. Or, România, ca *teritoriu reprezentat*, este o ţară creată de râuri şi *„toate râurile importante"* au denumire dacică şi romană. *Someşul* este vechiul *Samus* al Daciei lui Traian. *Mureşul* este anticul *Maris*. Jiul are ca principal afluent râul *Motru*, care este dacicul *Amutrium*. *Oltul* este vechiul *Aluta*. *Argeşul* este *Ordessos* sau *Argessos* al lui Herodot, *Buzăul* este anticul *Mouseos*, *Siretul* este vechiul *Hierasus*, *Prutul* este *Pyretos*. *Aceste denumiri nu puteau fi memorate dacă elementul care le-a folosit ar fi dispărut aşa cum susţin teoriile maghiare ale discontinuităţii istorice a poporului trăitor în Dacia (teorii care susţin deci ipoteza plecării întregii populaţii din Dacia romană odată cu retragerea aureliană).* Cum toate aceste ape *„se resfiră din mijlocul ţării spre toate punctele cardinale"*, Transilvania apare ca o adevărată *„casă a apelor"* şi *matcă* a organizării hărţii româneşti[480]. Înaintarea frontierei romane a definitivat *toponimia apelor* şi a făcut din Transilvania „casa" *topomorfozei* româneşti şi cel mai puternic argument al continuităţii daco-romanităţii peste toată Transilvania şi peste întregul teritoriu românesc.

## Etnoparadigmele. Marea durată romană

Înaintarea frontierei romane n-a dezorganizat nici unitatea antropologică a populaţiei. Eugene Pittard, studiind *indicele cefalic* în România[481], conchide: *„Nimic nu ne împiedică să presupunem*

[480] Cf. S. Mehedinţi, op. cit.

[481] **Etude sur l'indice céphalique en Roumanie avec un essai de répartition géographique de ce caractère**, Bucureşti, 1927, apud S. Mehedinţi, op. cit., I, p. 198.

*că locuitorii care clădeau colibele funerare din Moldova în epoca pietrei lustruite n-ar fi aceiaşi cu cei pe care mai târziu istoricii antici i-au denumit Daci sau Geţi"*. Înaintarea frontierei romane şi deci *„amestecul cu coloni aduşi aici de romani (...) n-a putut şterge fondul populatiei străvechi"*[482]. Colonizarea romana, aşadar, chiar *ex toto orbe*, n-a destrămat unitatea antropologică a poporului din aria carpatică, încât nici sub acest aspect nu putem admite paradigma promiscuităţii deci a *suburbium*-ului, care a fost periodic trezită spre a fi prea adesea folosit de propaganda antiromânismului. „*Nu se vede* – apreciază Pittard – *să fi adus invazia romană şi cucerirea lui Traian multă turburare în caracterele fizice ale naţiunii dace, care moştenise ea însăşi pe autohtoni"*[483]. Cercetările serologice atestă o „rasăă carpatică" extrem de densă, tot mai unitară şi mai stabilă pe măsură ce ne restrângem la cercul Transilvaniei: *„Populaţiile din România se grupează, din punctul de vedere al rasei sanguine, în jurul unui nucleu românesc, ce se află cu precădere în centrul muntos al Transilvaniei, bogat în elemente europene. Elementele rasei sanguine indică până la un anumit punct originea noastră comună cu celelalte popoare latine: aceste elemente se găsesc în toate ţările ce erau incluse imperiului roman"*. După *indicele cefalic* al lui Hirschfeld, *„românii ocupă, ca structură a rasei sanguine, un loc intermediar între popoarele latine şi cele germanice ale Europei de Vest, pe de o parte, şi slavi, pe de altă parte, diferenţiindu-se deci de popoarele din Balcani"*[484]. „Fondul european" al românilor din regiunile muntoase, observa acelaşi G. Popovici, este acelaşi cu al populaţiilor din Alpi, Italia de Nord, Valea Rinului şi Scandinavia.

Avem, iată, un argument pe care s-ar putea ca moda şi deci superficialitatea care însoţeşte ştiinţele actuale ale populaţiei să-l ironizeze. În ce ne priveste însă, noi credem că putem vorbi despre anumite legi de propagare a unor *indici etnobiologici* în populaţii şi aceste legi evidenţiază anumite grupări sau *„clase (clasters) de indici etnobiologici"* care reproduc *unităţi etnobiologice şi etnospirituale* pe care, iată, înaintarea frontierei romane nu le-a dezagregat. Putem să le denumim unităţi „etnobiologice", ocolind termenul de „rasă" care-i sperie astăzi pe unii. Aceste unităţi devin principalul suport al *etnoparadigmelor*, adică al acelor *moduri de a fi*, *a simţi* şi *a gândi* (a trăi) fixate în structurile simbolice, în modelele culturii, în duhul unei limbi vernaculare, pe care nimic din ceea ce se va întampla cu acel popor în istorie nu va putea să le mai şteargă. Atragem atenţia că frontiera romană a fost un factor catalitic al sintezei populaţiilor şi

[482] S. Mehedinti, op. cit., p. 198.
[483] Ibid., p. 198.
[484] Cf. dr. George Popovici, **Les races sanguines en Roumanie**, Bucuresti, 1939, p. 309, 312, 314, apud S. Mehedinţi, op. cit., p. 199.

nicidecum un factor al promiscuităţii şi deci al dezagregării populaţiei. Ca orice mare civilizaţie şi cea romană a provocat o mare concentrare şi încordare a populaţiilor producătoare (cultivatoare), ceea ce arată că legea sistemelor productive a fost extrem de severă în selectarea elementelor colonizate. Frontiera romană a întărit siturile populaţiilor cultivatoare, nu le-a slăbit, astfel încât elementele de continuitate au reuşit să predomine asupra celor de discontinuitate, a celor instabile, migratoare, să repare eventualele „spărturi" etnobiologice şi etnospirituale, să refacă ligamentele rupte şi astfel să prezerve fondul etnobiologic al „rasei europene" în arealul Daciei.

Încă mai semnificative sunt ariile de continuitate ale unor meşteşuguri străvechi, cum ar fi „zona de ceramică rurală" (lucrată cu mâna şi în funii încolăcite în chip de spirală), care alcătuiesc deopotrivă dovezi de continuitate şi de unitate etnospirituală. (*„O clipă să fi lipsit din Carpaţi pentru a hoinări ca nomazii, şi obiceiurile acelea străvechi s-ar fi pierdut"*[485].) De prisos a pomeni că motivele din ceramică romană n-au dispărut din ceramica zonei apusene, unde colonizarea romană a fost mai intensă şi aceasta arată de ce nici colonii romani *„n-au mai părăsit aceste locuri, atât de favorabile vieţii"*[486]. Dacă ar fi părăsit Dacia, continuitatea acestui meşteşug suprapus exact peste zona cea mai intens colonizată ar rămâne un fapt misterios, imposibil de explicat. Banatul, Oltenia şi Apusul Transilvaniei compun aria acestei continuităţi de două mii de ani, adică aria *marii durate romane*.

Avem, iată, *un triplu argument pentru caracterul complet, popular al marii durate romane în istoria de două mii de ani a poporului român*: a) argumentul toponimiei râurilor (care ţine de organizarea hărţii); b) al concentrărilor statornice de indici etnobiologici în populaţia de munte şi al unor foarte durabile concentrate etnografice în tot cercul carpatic. La toate acestea se adaugă c) *„faptele lingvistice"*, care dovedesc şi ele două lucruri: a) *o unitate bimilenară* (datorată deci influenţei catalitice romane) etnobiologică, etnografică şi etnospirituală suprapusă peste teritoriul locuit de români şi b) împrejurarea că *densitatea* faptelor care probează unitatea şi continuitatea se accentuează în *cercul transilvănean* ceea ce atestă caracterul matriceal, de matcă a românităţii întregului popor român, pe care-l are această zonă. Teoriile caracterului de arie indecisă etnologic al Transilvaniei vor negreşit să oculteze acest fapt de adâncime al provinciei transilvănene şi astfel să estompeze ori chiar să anihileze caracteristica ei cea mai însemnată, aceea de matcă a poporului român.

---

[485] S. Mehedinţi, op. cit., p. 202.
[486] Ibid., p. 203.

## Critica teoriei „spaţiului de complementaritate"

Recent resurgenta *„teorie a Transilvaniei spaţiu-de-complementaritate"* (româno-maghiar), pusă în circulaţie de cercul intelectualilor români de stânga de la Paris (în intervalul 1987-1989) face parte din eforturile unei propagande care vrea să eludeze adevărul profund al Transilvaniei, adevărul ei transistoric şi deci matriceal: şi anume că Transilvania este matca limbii şi poporului român şi că, în al doilea rând, aria transilvăneană este cercul unei culturi de *durată lungă*, bimilenară, prin care se măsoară „vârsta romană" a Europei, durată pe care o putem asimila *eonului roman* al istoriei europene şi româneşti. Înaintarea frontierei romane a catalizat definitivarea unităţii etnobiologice şi etnospirituale a poporului ponto-carpatic. Argumentele *graiului* sunt cele mai puternice.

S. Mehedinţi face harta cuvântului latin *pecorarius* (pastor), care a dat românescul *păcurar* şi constată că densitatea lui cea mai mare se suprapune Transilvaniei, tot la fel latinescul *pedester* sau *pedestris*, devenit românescul *pedestru*, cu densitate maximală tot în Transilvania. La fel cuvântul *june* (de la *juvenis*, care înseamna: „cel cu ani puţini") s-a păstrat mai ales în Transilvania, pentru ca în zona muntenească să se impună *tener*, adică „fraged", „delicat", datorită influenţei slave (*„moliciunea slavilor,* arată Mehedinţi, *a aplecat, în partea aceasta, balanţa spre cuvântul tener"*[487]). Cea mai semnificativă poziţie revine cuvântului *„cuminecătură"* (în latina vulgară: *comminicare*), care se distribuie tot mai dens şi apare tot mai precipitat pe măsură ce trecem spre Transilvania. În ariile celelalte, întalnim mai cu seamă *„împărtăşanie"* şi *„grijanie"* pentru *„participare la primirea simbolică a corpului lui Isus"*, din pricina influenţei bisericesti a slavonismului. (*„În treacăt, cuvântul communicare e şi o dovadă de vechime a creştinismului românesc, primit de populaţia daco-romană încă din timpul celor dintâi secole, sub influenţa latinei ca limbă de cult"*[488].)

Iată-ne în faţa unei concluzii deosebit de importante: fenomenul frontierei romane a precipitat *unitatea romanica* a populaţiei din Transilvania care a devenit astfel *centrul* sau *nucleul* (matricea) poporului român, *mater patria* a neamului românesc. *Centrul sufletesc* n-a fost, iată, distrus de frontiera romană, ci, dimpotriva, întărit, potenţat. *„Dacă nu s-ar fi păstrat măcar în regiunile apusene şi de la miazănoapte o populaţie autohtonă de grai romanic, nu s-ar putea înţelege pentru ce înnoirile venite*

[487] Ibid., p. 207.
[488] Ibid., p. 208.

*dinspre miazăzi au fost oprite în răspândirea lor, nu prin alte înnoiri venite dinspre apus sau de la nord, ci printr-o barieră de cuvinte şi de forme vechi de origine latină"*[489]. Înaintarea frontierei romane a precipitat, iată, definitiva cristalizare a matricii, a nucleului poporului român şi a furnizat, în acelasi timp, „bariera de cuvinte" prin care poporul şi-a putut apăra fiinţa şi spiritul în calea atâtor valuri, rostogoliri şi răutăţi dintre cele care i-au primejduit însăşi existenţa de-a lungul celor două milenii de istorie europeană neîntreruptă în matca teritoriului său. *„Întocmai ca şi craniul şi sângele, limba unui popor nu poate fi schimbată după voinţa cuiva şi nici «camuflată»"*[490].

Cu documentul grupului de intelectuali romani de la Paris ne aflam, iată, în faţa contestării tuturor acestor adevăruri stabilite de etnobiologie, etnografie, lingvistică, toponimie, într-un cuvânt de grupul ştiinţelor europene izvodite pentru cunoaşterea şi protecţia acelor *unităţi* pe care şi din care a crescut Europa, denumite neamuri, etnii, popoare, naţiuni. O asemenea scrisoare este, în sine, un act deculturativ (barbar) şi se iveşte dintr-un curent deculturativ, cu rădăcini destul de vechi, definitiv şi trainic fixate tocmai în *paradigma suburbială* a frontierei (expansiunii civilizaţiilor). Aşa cum expansiunea *civilizaţiei romane* n-a avut nevoie de distrugerea unităţii etnospirituale a „rasei carpatice", pe care, dimpotrivă, a întărit-o, precipitând-o spre forma ei actuală, nici înaintarea *civilizaţiei occidentale* n-are nevoie de distrugerea acestor unităţi originare denumite „naţiuni" decât dacă s-ar manifesta nu ca civilizaţie ci ca barbarie. Nici chiar înaintarea frontierei târzii a Revoluţiei franceze n-a avut nevoie de anihilarea acestor unităţi, pentru care a izvodit, dimpotrivă, o nouă fenomenologie, a cărei lectură o avem în teoria *statului-naţiune* (teoria cetăţenilor aceluiasi stat naţional). Aceasta înseamnă că ideologiile care contestă naţiunile ca entităţi aşezate între frontiere statale nu izvorăsc din cultura şi din nevoile de expansiune ale civilizaţiei europene (sau occidentale), ci din interesele unor grupări ideologice numite *ideocraţii*, care pot fi slujite numai dacă naţiunile s-ar dezagrega şi graniţele s-ar şterge.

## Romanus şi barbarus

Naţiunile fără centre puternice sunt lipsite şi de *margini* definite. Ele se pot organiza printr-o *putere proprie* ori, lipsindu-le puterea, se lasa târâte într-o *sub*-ordine, ceea ce şi redă esenţa unei *dominaţio*. Ele se pot autoorganiza ori cad sub stăpânirea altora

[489] Sextil Puşcariu, **Les enseignements de l'Atlas linguistique de Roumanie**, 1936, p. 10, apud. S. Mehedinţi, op. cit., p. 209.
[490] S. Mehedinţi, op. cit., p. 209.

mai puternici, iar lucrul spre care sunt îndemnate de ideocraţiile actuale este descurajarea, distrugerea încrederii în puterea proprie şi a conştiinţei ordinii proprii. *„Raspândirea cuvântului «judeţ» (din judex) pe suprafata întregului pământ românesc dovedeşte în chip pipăit că unele forme ale vieţii sociale şi administrative s-au păstrat la fel în toată masa poporului român, servind, împreună cu limba, ca un chiag care asigura coeziunea etnică"*[491]. Este, iată, argumentul cel mai convingător că înaintarea frontierei romane a catalizat sinteza şi unitatea întregului neam de la Dunăre şi mare până în câmpia panonică.

Nici una dintre epocile istorice, indiferent de conjugarea puterilor puse în joc, n-a mai putut distruge opera frontierei romane. Este şi concluzia lingvistului finlandez O. I. Tuulio: *„Nu mai poate fi vorba azi de o pierdere a romanităţii în România la începutul evului mediu şi de o re-romanizare medievală prin niscaiva români porniţi de la sudul Dunării. Apusul României a pastrat tradiţia latină cu cea mai mare fidelitate. Asta se vede lămurit din câteva hărţi ale marelui Atlas lingvistic al românilor"*[492].

Dacia are toate caracteristicile Vestului mijlociu american, adică ale acelei părţi din toată America despre care Turner susţine că a fost decisivă pentru naşterea noii naţiuni americane (în cadrul experienţelor frontierei). Ca şi în Vestul mijlociu, şi în Dacia colonii veneau din toate provinciile imperiului (*ex toto orbe romano*) şi, aşa cum în cazul Americii, limba engleză era singurul mijloc de comunicare, tot astfel în Dacia *„limba latină era singurul mijloc de a se înţelege"*[493]. Acum când avem experienţa Americii în care populaţii dintre cele mai diverse (englezi, spanioli, francezi, olandezi, germani, irlandezi, scoţieni etc.) s-au americanizat în mai puţin de 150 de ani, nu ne mai poate mira scurta perioadă de romanizare a Daciei, dacă nu cumva latinitatea limbii vorbite în Dacia este un element cu mult anterior cuceririi traiane, cum par să ateste cercetări mai recente. Ca şi în celalalt caz, cel modern, american, nici în cazul Daciei nu trebuie să extrapolăm *limba* la *stocul populaţiei*. Populaţia era dacică şi deopotrivă venită din *toată Italia, Dalmaţia, din Latium*, evident, dar limba era *latină*, iar *poporul* acesta nou care-a apărut s-a născut printr-o *revoluţie a speranţei*, ca un popor mesianic; şi cum speranta era creştină, poporul acesta s-a născut creştin. Drumurile făcute de legionari, castrele, municipiile, staţiunile balneare, salinele, minele etc. *„făcuseră din Dacia cea mai înfloritoare provincie din imperiu (Dacia felix) şi crease în timp de câteva generaţii o impunătoare unitate romanică în Carpaţi, având ca legătură limba latină"*[494]. Este pentru noi în afară de îndoială (şi paradigma turner-iană a

[491] Ibid., p. 208.
[492] Apud. S. Mehedinţi, op. cit., p. 211.
[493] Ibid., p. 228.
[494] Ibid., p. 228-229.

frontierei întăreşte concluziile noastre) că *unitatea aceasta* etnospirituală avea toate relele şi tot binele *marilor unităţi* create de *experienţa frontierei*. Era o *comunitate a faptei de înaltă inventivitate* (performanţă), un *popor practic* (şi deci *sceptic* în vremurile critice), *aspru şi voluntar* (ba chiar voluntarist), învăluit de o emoţionalitate mesianică (credinţa într-o mare promisiune) care-a fost decisiv canalizată de creştinism, ceea ce l-a ferit de excesele soteriologice ale vecinilor (slavi, mai ales), preluând treptat şi un simţământ al autohtoniei şi deci al vechiului pământean şi al superiorităţii lui faţă de „noii sosiţi", aduşi de valurile migratoare ale barbarilor. *„S-a întâmplat aici un fenomen unic în toata sfera latinităţii,* observa S. Mehedinţi. *Retragându-se legiunile pe la sfârşitul secolului al II- lea,* unitatea etnică din Carpaţi *s-a văzut învăluită în curând de barbari. Faţă de aceste gloate nestatornice şi necivilizate, populaţia dacică se simţea de două ori superioară: şi prin* genul de viaţă *şi prin* limba latină. *Asa se explică faptul singular că apelativul* romanus, *în antiteză cu* barbarus, *a devenit numele întregului neam legat de Carpaţi. Cel din urmă plugar din Transilvania şi provinciile dimprejur îşi zice şi azi* roman, *pe când nici Italienii nici Sapniolii nici Francezii n-au păstrat în onomastica lor amintirea* Romei"[495]. Înaintarea frontierei romane contribuia, precipitând un proces început cu mult mai devreme, la *naşterea* unei noi unităţi etnospirituale, a unui *nou popor*, care prelua în matca lui toate caracteristicile frontierei. Popoarele frontierei, învăţăm de la Turner, sunt prin excelenţă *popoare religioase* şi *voluntariste* (pragmatice); în acelaşi timp, ele întreţin o relaţie cvasi-mistică cu „ţara" (cu „pământul" sau „teritoriul"). Teritoriul locuit nu este pur şi simplu parte dintr-un *„orbis terrarum"*, ci Pământ al Legământului Sfânt, adică Loc al Împlinirii, al realizării visului şi al săvârşirii speranţei. Aşa se face că *terra*, care înseamnă *pământ*, devine *ţară* de-a dreptul la noul popor (într-atât de puternică era legătura omului cu acest pământ). Atât de strânsă e legătura lor cu pământul locuit, atât de mistică este în esenţa ei această legătura, încât *„românii sunt singurul popor din răsăritul Europei despre care istoria nu ştie să fi avut vreo altă patrie decât cea actuală, tot aşa nimeni nu ştie să fi fost botezaţi de cineva într-un anume secol sau prin autoritatea unui anume stăpânitor, cum s-a întâmplat cu alţi vecini care au primit nouă doctrină pe cale administrativă: unora li s-a poruncit să treacă prin apa unui râu, iar când au ajuns pe malul celălalt au fost socotiţi creştini"*[496]. Sinteza etnică şi deopotrivă cea religioasă a românilor reprezintă opera cea mai glorioasă a marii experiente întemeietoare a frontierei romane. *„La români, creştinismul a venit pe nesimţite şi destul de timpuriu, cum dovedesc chiar*

[495] Ibid., p. 229.
[496] Ibidem, p. 229.

*cuvintele limbii bisericesti: cruce, cuminecătură, cimitir, biserică (din basilica) etc. Mai ales e caracteristic cuvântul românesc «martor» (temoin, Zeuge, testimone), amintind* epoca martirilor, *precum şi sărbătorile creştine: «Rusaliile» şi «Floriile», care nu-s decât prelungirea celor păgâne:* Rosalia *şi* Florilia *ceea ce înseamnă că alipirea de creştinism a neamului din Carpaţi s-a putut face încă din epoca romană. Iar religia creştină, cum era lesne de înţeles, a însemnat, ca şi limba latină, închegarea unităţii etnice din regiunea Carpaţilor, cu atât mai mult cu cât barbarii erau încă păgâni. Toate faptele acestea dovedesc că nu numai mediul fizic al Daciei, dar şi mediul sufletesc:* caracterul poporului, limba, religia *etc. au contribuit să ajute rezistenţa neamului românesc în mijlocul atâtor împrejurări grele"*[497].

## Teoria frontierei şi teoria „sufletului etnic"

Fenomenologia turner-iană a frontierei ne ajută să înţelegem că tocmai emoţionalitatea frontierei, întreaga psihologie a experienţelor frontierei au o intensitate şi o orientare religioase şi toate aceste elemente dezvăluite de Simion Mehedinţi sunt o firească şi întregitoare confirmare a teoriei lui Turner. Istoria este, iată, „geografie în mişcare", dar nu în genere, ci într-un sens foarte precis, adică „frontieră în miscare".

Mai mult chiar, acest fel de înţelegere a lucrurilor nu vine să se aşeze de-a curmezişul teoriei „sufletului etnic", ci îi procură un postament lărgit. Experienţa frontierei nu numai că nu contrazice *ideea etnică*, ci, dimpotrivă, îi aduce o bază încă mai largă de discuţie şi de argumentaţie. Frontiera nu slăbeşte *unitatea locului*, ci o întăreşte, îi aduce energii noi şi chiar o configuraţie nouă, aşa cum s-a întamplat cu poporul dacilor. Aici este, într-un fel, o majoră diferenţă faţă de teoria lui Turner, în sensul că, totuşi, poporul român s-a format printr-o sinteză dintre *localnici* şi *noii veniţi*, gratie experienţei frontierei romane. Frontiera romană a grabit procesul, care oricum începuse cu mult mai devreme. Expansiunea Romei a precipitat acele experienţe care conlucrează spre a promova o nouă sinteză etno-religioasă. Procesul însuşi începuse cu mult mai devreme şi avea o desfăşurare de întinderi continentale căci primenirea neamurilor vechi ale Europei se petrecea pretutindeni de la Urali până la Atlantic. Se prea poate ca fenomenul să facă parte dintr-o uriaţă schimbare, indicatorii acestei uriaţe mutaţii de proporţii continentale fiind religia creştina şi expasiunea civilizaţiei romane. Lucrul acesta s-a petrecut şi în Dacia. Curiozitatea este că *„centrele de afirmare a limbii şi populatiei româneşti"* au fost mai multe (ca şi în cazul Americii).

[497] Ibid..

Unul este „centrul transilvănean", altul este în legătură cu Banatul şi Oltenia, în regiunea Timocului (*Timacus*). (*„Despre acest ţinut al românilor istoria tace, dar pentru cercetătorii limbii, existenţa lui este neîndoioasă."*[498]) Alte asemenea *centre* erau cele din regiunea Dunării de Jos, ca şi câmpia dintre Dâmboviţa şi Argeş, Tinutul Vlăsiei sau Vlaşca – ceea ce înseamna „Tara Românească" în denumire bulgară –, din Dobrogea; în nord-est un puternic centru era cel din zona Zalăului, unde creşte foarte mult densitatea românităţii etc., ceea ce arată că *România era o „ţară de ţări"* (*terra terrarum*), adica o *„vatră"*, un *„nucleu"* al lumii vechi. *„S-a considerat ca o minune a istoriei că românii de la Nordul Dunării si-au putut păstra nu numai naţionalitatea lor peste 1500 de ani, dupa năvălirile barbarilor, dar încă au avut puterea să asimileze un lung şir de alte popoare... Dar dacă limba română a devenit limbă de circulaţie între toate acele neamuri, asta nu e un joc al întâmplării. O astfel de limbă de circulaţie a fost indispensabilă în răsăritul Europei, la începutul Evului mediu"*[499].

Românii sunt, iată, mai mult decât un popor, ei îndeplinesc o funcţie europeană şi deci universală în transmiterea moştenirii romane. *„Prin numărul şi prin cultura lor sprijinită pe limba latină şi pe creştinism, românii au devenit, fără voia lor, un mijloc de păstrare a unei părţi din civilizaţia şi cultura antică în această regiune care a meritat până în timpurile noastre numele de «colţ al furtunilor» (Wetterwinkel) (...). Căci şi a trăi vegetativ e ceva; dar a trăi luptându-te cu împrejurări nefavorabile e cu mult mai mult. Iar a împlini un rol care interesează şi restul omeniri este sarcina cea mai grea pe care o poate avea un neam în desfăşurarea vieţii sale istorice"*[500]. A înţelege lucrul acesta, adică *mecanismul* prin care se împlinesc rolurile neamurilor în istorie este un lucru la îndemână, dar nu stă în puterea oricui s-o înţeleagă. Rolul de *„mijloc de păstrare a moştenirii antichităţii"* în răsărit nu poate reveni nici unui alt *neam răsăritean* pentru simplul motiv că singurul neam a carui fiinţă se defineşte printr-o *limbă neoromană*, printr-o *sinteză emoţionala* (sufletească), în care se îmbină incomparabil şi irepetabil *experienţa frontierei romane* cu o *sinteză creştină desăvârşită*, este neamul românesc. A-ţi imagina, cum face Ungaria, neam aşezat într-un teritoriu de romanitate cu peste o mie de ani după retragerea Romei şi deci după încheierea epocii marii sinteze europene, că-ţi revine un asemenea rol doar întrucât în aria ta se conservă relicvele (deja muzeistice) unel antichităţi cu care n-ai întreţinut niciodată legături organice, nemijlocite, de coimplicare şi deci de cointensitate, care să facă parte constitutivă din limba ta vorbită,

[498] Cf. Ernst Gamillscheg, **Ueber die Herkunft der Rumaenien**, Berlin, 1940, p. 17, apud. S. Mehedinţi, op. cit., p. 230.
[499] Ibid., p. 17, apud. ibid., p. 231.
[500] S. Mehedinţi, op. cit., p. 232.

din obiceiuri, din structurile sufletesti etc. este o pretenţie cel putin bizară. A contesta, în acelaşi timp, romanitatea unui popor care vorbeste *singura limba neoromană din toată Europa centrală* şi care dovedeşte cea mai deplină sinteză romano-creştină (şi chiar *romano-greco-creştină*) este un fapt de barbarie modernă. Şi totusi lucrul acesta se petrece astăzi sub ochiul de supraveghere îngăduitoare al Academiei Franceze, Britanice etc. În cazul poporului român, socotit barbar, contestat şi falsificat în mass-media europeană, de la Moscova la Anvers şi de la New York la Vladivostok de către istoriografia revizionistă maghiară care a cucerit întregi medii intelectuale occidentale pe care le atrage în sfera intereselor sale, cu o rară şi greu explicabilă uşurinţă, fiindcă niciodată ca acum n-a aparut sub auspicile Academiei franceze un Dicţionar în care chestiunea romano-ungară este abordată cu viziunea integral falsificatoare a istoriografiei revizioniste a Ungariei. În Franţa a funcţionat dintotdeauna o tradiţie a marilor sinteze teoretice şi ideologice de apărare a adevărului european integral. Să fi încetat această funcţie a Franţei? Un asemenea lucru ar fi în sine echivalent cu o preeminenţă a barbariei asupra civilizaţiei şi cu o precumpănire a viziunii popoarelor migrator-barbare asupra viziunii popoarelor cultivatoare. Punctul de vedere cultivator ar ceda în faţa punctului de vedere migrator-barbar, civilizaţia în faţa barbariei, adevărul în faţa minciunii. Acesta ar fi semnul sfârşitului Europei şi al relansării ciclului marii migraţii, al marii anarhii europene. *Cui prodest?*

Din nefericire, viziunea pozitivistă a copleşit ştiinţele, iar această viziune nu mai poate să deosebească între lucru şi fiinţă, între obiectul inert şi lucrul însufleţit, între cultura ca lăcaş al sufletului şi cultura ca muzeu disponibil oricărui aranjament şi experiment intelectualist. Pentru omul acesta care-şi confundă libertăţile de combinare logică a „informaţiilor" cu legile reale ale lumii, istoria este un teren de experienţe asemănător unui laborator de chimie, iar viaţa popoarelor o nalucă a intelectului rătăcit de pe „calea cea bună" pe calea care-l arată a fi doar fratele mai bicisnic al computerului conectat la un terminal care nu mai ascultă demult de legea lumii. Acest „realism transcendental absurd" n-are cum să dialogheze cu „lucrurile vii", căci n-are cum să le recunoască. Sociologia frontierei, ca experienţă vie, se ridică împotriva acestei teorii, spre a chema la viaţă această „gradină adormită" pe cale de a pierde simţul deosebirii firescului de monstruozitate.

# PARTEA A VI-A - TEORIILE FRONTIEREI, ÎNTRE SOCIOLOGIE ŞI GEOPOLITICĂ

## Fenomenul frontierei europene

### Fenomenul frontierei europene. O definiţie preliminară

Fenomenul frontierei exprimă totalitatea proceselor prin care se manifestă o expansiune istorică, fie a unui popor fie a unei civilizaţii fie a unei religii sau ideologii ori, în fine, a unui imperiu. Vorbim, în acest caz, de frontiera popoarelor, a civilizaţilor, a imperilor, ori, pur şi simplu, de frontiere religioase, ideologice etc.

În timpul celor cincizeci de ani de „război rece", lumea se raporta la Europa făcând referire la „cortina de fier", adică la frontiera ideologică ce separa cele două Europe. „Cortina de fier", ca frontieră, a polarizat mai toate manifestările ideologice, politice, diplomatice, teoretice, artistice etc. legate de relaţia Est-Vest, ba chiar mai general, legate de problema destinului Europei. Frontiera, aşadar, declanşează şi întreţine o gamă largă de procese spirituale, instituţionale etc., pe care le denumim *procese ale frontierei*.

Capacitatea comunităţilor locale de-a folosi *în mod liber* procesele frontierei este indicatorul global al puterii lor de reacţie, a ceea ce îndeobşte înţelegem prin „ripostă" la agresiunea de orice fel.

Capacitatea de ripostă a unei populaţii (de la triburi la popoare) se poate evalua numai prin studiul frontierei. Teorile specificului „etnic", punând accentul pe sinele etnic, adică pe „centralitatea" unui popor, limitează puterea de cunoaştere a fenomenului frontierei. Sigur, cunoaşterea „specificului" rămâne importantă când vrei să-ţi defineşti identitatea, dar atunci când vrei să-ţi cunoşti *alteritatea*, adică *marginile*, şi capacitatea de a rămâne tu însuţi în relaţia cu Celălalt, teoria specificului se

dovedeşte neîndestulătoare. Ea trebuie încorporată unui cadru epistemologic mai larg pe care ni-l furnizează *teoria frontierei*.

Fenomenul frontierei este ocazia unui popor de a-şi verifica puterea de conservare a identităţi i. Astăzi, popoarele nu se mai raportează unele la altele, ci, fiecare separat şi toate laolaltă, la unul şi acelasi fenomen: *frontiera europeană*. Europa este un *fenomen de frontieră universală*. Acest lucru înseamnă că fiecare popor de pe planetă se confruntă, în epoca modernă, cu fenomenul *frontierei europene*. În sensul acesta, fiecare popor lucrează la soluţionarea aceloraşi probleme ridicate de *expansiunea europeană*. Deşi are caracter universal, frontiera europeană se manifestă, de fiecare dată, ca ansamblu de *procese economice*, *sociale*, *politice*, *gnoseologice*, *culturale* şi *psihologice* absolut specifice, inconfundabile de la un popor la altul. În sensul acesta, forntiera europeană, deşi este un fenomen universal, are un caracter specific, netranspozabil de la o cultură la alta.

Cu toată această diversitate a proceselor frontierei europene de la un popor la altul, se pot opera clasificări şi tipologii regionale sau structurale ale frontierei europene. Este clar, bunăoară, că în regiunea locuită de „populaţii tribale", frontiera europeană a îmbrăcat forma unui procers de agresiune demografică, provocând adevărate dezastre demografice (genocid). În alte regiuni, ea a îmbrăcat forma imperiului (în zona Commonwealth-ului britanic, al imperiului comunist etc.), în altele, forma unui secularism copleşitor. Indiferent de această diversitate, frontiera europeană are pretutindeni câteva trăsături comune, la care ne vom referi. Cea mai însemnată este aceea de a provoca generalizarea consumerismului, a secularismului etc.

Popoarele se raportează la procesele frontierei *prin mijlocirea elitelor lor*. De aceea, calitatea elitelor unui popor este calitatea raportării sale la procesele frontierei. Conţinutul acestor procese este şi el variabil, cum am văzut (economic, politic – cazul imperilor, ideologic, religios etc.). Pe măsură ce înaintează în spaţiu şi în timp, frontiera devine un *fenomen social total*, influenţează deci toate celelalte procese, astfel că se manifestă şi ca proces *economic*, dar şi ca proces *politic*, *cultural*, *psihologic* şi mai ales *gnoseologic*. Iată de ce *frontiera* reprezintă cadrul cel mai adecvat pentru studiul *alterităţii popoarelor* şi al tuturor celorlalte comunităţi.

Fenomenul modern al *frontierei europene* s-a declanşat acum cinci sute de ani, dar a dobândit mecanismul universalizării, adică al expansiunii mondiale, abia odată cu revoluţia industrială. *„Acum zece mii de ani, oamenii au început să trăiască în oraşe şi state. Atunci s-au croit frontierele între popoarele tribale şi civilizaţii. Cele două sisteme – cel tribal şi cel statal – au învăţat a coexista într-un echilibru dinamic. Acest echilibru a fost distrus acum cinci sute de ani, când europenii au început să se*

*răspândească dincolo de frontierele străvechi care separaseră până atunci regiunile statale ale planetei de regiunile popoarelor tribale"*[501]. Aceasta a fost forma dintâi pe care a îmbrăcat-o *„progresul frontierei"*. Începuse marea expansiune a Nordului către Sud.

Tot acum cinci sute de ani a fost ruptă şi frontiera între „civilizaţiile ţărăneşti" şi cele „urbane", care coexistaseră până atunci într-un echilibru dinamic şi creator. Niciodată până acum cinci sute de ani civilizaţiile ţărăneşti ale planetei nu-şi văzuseră ameninţată autonomia şi „identitatea". Industrialismul a devenit instrumentul robirii lor şi deci vehiculul înaintării frontierei urbane asupra celei ţărăneşti (rurale).

Ceea ce noi numim „progres" este un vag indicator al fenomenului de frontieră europeană care se exprimă printr-o *„creştere explozivă a populaţiei şi a consumului"* şi printr-o dezechilibrare a raportului dintre sistemele urbane şi cele ţărăneşti. Această creştere a populaţiei s-a accelerat odată cu revoluţia industrială. Ciudăţenia *revoluţiei industriale* este că a determinat o explozie demografică sincronizată pe toată planeta. Înaintea revoluţiei industriale, de exemplu, *„timpul dublării populaţiei lumii era de două sute cincizeci de ani. După industrializare, populaţia europeană s-a dublat tot la optzeci de ani, iar populaţiile europene ale SUA, Canadei, Australiei şi Argentinei s-au triplat în cincizeci de ani. Timpul de dublare a populaţiei planetare a atins pragul său cel mai de jos, de treizeci şi trei de ani, în anii 1965-'73. Rata anuală de creştere era de circa 2%. În 1820, populaţiile tribale controlau încă jumătate din populaţia globului"*[502].

Procesul de frontieră a distrus mai multe milioane de persoane apartinând acestor populaţii. Fenomenul frontierei este legat în mare măsură de acele populaţii al căror model de producţie şi consum nu le mai îngăduie să se susţină înlăuntrul proprilor lor hotare (graniţe). Din punctul acesta de vedere, *„cultura de consum"*, ridicată la rangul de model-standard de către popoarele nord-atlantice, este ceea ce susţine procesul de frontieră.

Toate naţiunile industriale cresc peste graniţele lor. *„Fenomenul a fost vizibil în Anglia unde, timp de mii de ani, populaţia tribal-comunitară s-a putut hrăni din propriile resurse în mod confortabil. După o sută de ani de progres industrial, aria s-a dovedit incapabilă să-şi acopere nevoile de cereale, lemn etc. Între 1851 şi 1900, Europa a fost nevoită să exporte treizeci şi cinci de milioane de oameni pentru că nu i-a mai putut hrăni."*[503]

---

[501] I. Bodley, **Victims of Progress**,California, 1990, p. 4

[502] Cf. ibid., p. 5-6.

[503] Woodruf, **??**, 1986.

*„În SUA, (...) din 1970, americani au început să consume de cincisprezece ori mai multă energie per capita decât agricultori neolitici şi de şapte ori media mondială în domeniul resurselor neregenerabile."*[504]

## „Limită", „Graniţă". „Frontieră", „Hotar"

„Limita" este o realitate permanentă. Orice dat are un centru şi o periferie (un mijloc şi o margine). Ne confruntăm cotidian cu noţiunea de limită; trasăm sau recunoaştem limite, identificăm sau devansăm margini. Există o covârşitoare doză de fatalitate aici, până într-acolo încât un cercetător francez încerca să desluşească în ce măsură *„limita este constitutivă pentru creierul nostru"*[505]. „Limita" – afortiori *frontiera* – este aşadar expresia unei „fatalităţi" bio-sociale, care se sustrage însă determinaţiilor istorice. De la apariţia omului, limita a suferit nuanţări şi metamorfozări, dar de dispărut nu a dispărut niciodată.

Conceptul de „limită" subsumează sensuri multiple. Spaţiul dezbaterilor asupra limitei este, practic, spaţiul întreg al discursului uman: de la viaţa de zi cu zi la filosofie, de la limbajul politic la cel mult mai elaborat al ştiinţelor sociale. De aici şi vaguitatea conceptului şi nevoia imperioasă de a-l preciza prin sinonime.

În registrul politico-juridic, conceptul de „limită" este identificat în principal cu cel de „graniţă", aceasta desemnând linia ce desparte două regiuni cu statut bine precizat (stat, canton etc.). În limba română, dicţionarul oferă drept sinonim termenul de „frontieră". Deşi curentă, interşanjabilitatea lor nu este totală. Ştiinţele sociale, în primul rând, o resimt ca atare.

Autorul care a impus noţiunea de „limită" (frontieră) în dezbaterea sociologică a fost istoricul american James Jackson Turner. Eseurile sale – materialul unei cărţi din 1920 – au lăsat pecete grea. Termenul „frontieră" s-a impus definitiv, iar nuanţele se cer obligatoriu utilizate. Literatura engleză face distincţie între *frontier* (frontieră) şi *boundery* (graniţă). Francezii vorbesc despre *frontière*. Iar germani despre *Grenzen* (graniţă) – cu derivatele *Landsgrezen* (frontieră) sau *Staatsgrenzen* (frontieră, graniţă de stat) –, dar şi despre *Grenzlinie* (linie de frontieră).

Discuţia frontieră-graniţă trebuie să se impună şi la noi în abordările sociologice. Nuanţa decisivă care le desparte stă în „tensiunea" (caracter dinamic) pe care o subînţelege cel din urmă. De aici şi multitudinea de semnificaţii pe care le capătă. Tocmai

---

[504] Bodley, op. cit., p. 6-7.

[505] Henri Laboit – **L'homme et la vieillese**, Flammarion, Paris, 1971, p.35.

pentru că „frontiera" nu desemnează ceva rigid, imuabil, fix, registrul său de utilizare este vast; vorbim despre „frontiere religioase", nu despre „graniţe religioase", cercetăm „frontiere culturale", studiem – tocmai din aceste motive – „fenomene de frontieră", nu „fenomene de graniţă". Diferenţele de ton există în viziunea oricărei analize subtile, amendând serios, cel puţin în ştiinţele sociale, sinonimia celor două denominaţii.

Zestrea lingvistică se dovedeşte de aceea hotărâtoare. Limba pare a fi stăpână şi aici, complexitatea „fenomenelor de frontieră" făcând să fie resimţită acut nevoia unui bagaj terminologic cât mai consistent şi nuanţat. O cercetare a „fenomenului frontierei" împinsă cronologic mult în urmă face ca alternativa conceptuală oferită de cuplul în cauză – *graniţă - frontieră* – să fie ineficace.

La anumite etape istorice, „graniţa" nu era încă desemnată prin limite precise. „Graniţa" era atunci un *spaţiu*. Iar pentru cercetarea lui, un alt instrument terminologic trebuie impus. Acestea erau concluziile lui Nicolae Iorga, venite parcă pe filonul geopoliticii germane, şi justificarea utilizării unei noţiuni noi: „hotar". Iată ce scria în inegalata lucrare **Hotare şi spaţii naţionale** (1938): *„Hotarul a avut un sens deosebit de la o vreme la alta şi odinioară semnul hotarului era mult mai natural, mult mai legat de geografie, mult mai în concordanţă cu nevoile oamenilor decât hotarul acesta artificial şi crud, pentru care şi în jurul căruia se poartă atâtea lupte. (...)*

*Iată, «hotar» în timpurile noastre este ceva fixat cu cea mai mare îngrijire, geodezie... Dar odinioară hotarul era aşa. Nu erau funcţionari financiari, nu erau jandarmi, nu erau puşti întinse împotriva călcătorilor de hotar. Hotarul avea un sens mult mai larg. Cuprindea o regiune întreagă, (...)*

*Hotarul român se întindea – cum se face socoteala acum, pe kilometri – pe mulţi kilometri pătraţi şi hotarul acesta avea o însemnătate pe care noi nu ne-o putem închipui acum, când două lumi deosebite şi două lumi vrăjmaşe îşi stau una în faţa celeilalte. Era, cum am zice, un hotar fecund, un hotar creator de viaţă,* producător de sinteză *(subl. n. ). Se alcătuia în părţile acestea o lume care fără acest hotar nu s-ar fi putut alcătui, sau nu s-ar fi putut alcătui în acest chip"*[506]. Iată deci prima accepţiune pe care Iorga o dă „hotarului": cea de „producător de sinteză".

Analiza pe care Nicolae Iorga o dedica frontierei în acel curs – strălucită replică la teoriile *„spaţiului vital"* (Lebenstraum) şi care impune o concepţie specifică asupra subiectului – este ea însăşi, un *fenomen de frontieră*, asupra căruia vom reveni.

„Limită", „graniţă", „frontieră": iată o salbă terminologică din care sociologul trebuie să-şi extragă cu precauţie instrumentarul

[506] N. Iorga, op. cit., p. 23-25.

conceptual. Bogăţia lor sugerează complexitatea a ceea ce numim *fenomene de frontieră*, dar şi tipuri de abordare efectivă a „frontierei", respectiv moduri specifice în care culturi diverse şi-au pus amprenta asupra analizelor consacrate chestiunii care ne preocupă. Facem aşadar distincţie între *maniera în care au acţionat practic diferite frontiere* – politice, culturale, religioase etc. – la înaintarea şi expansiunea lor şi *maniera în care culturile* (sprijinite mai mult sau mai puţin pe zestrea lingvistică) *au studiat şi teoretizat fenomenele de frontieră sau semnificaţia frontierelor*.

Dacă americanii au lansat „frontiera" în analizele ştiinţifice sociale, dacă germanii au izbutit să dea o nouă deschidere în cercetarea fenomenului – „dinamizând" semnificaţia lui –, dacă francezii au excelat în abordarea statică diminuând însă cu mult anvergura analizelor anterioare, românii au marcat – prin accentuarea *hotarului* ca „teritoriu de sinteză" şi mai apoi prin magistrala „teorie a vitalităţii" – o direcţie inedită în dosarul chestiunii.

## Frontiera şi stocul demografic. Tulburările frontierei

Una dintre caracteristicile cele mai generale ale frontierei constă în aceea că *„frontiera înghite uriaşe populaţii"*. Depopularea severă a zonelor tribale este o trăsătură caracteristică a procesului de frontieră şi a fost raportată de către observatori în toate părţile lumii în ultimii o sută cincizeci de ani.

Populaţiile tribale din ţinuturile de jos ale Americi de Sud (la Est de Anzi) şi în America de Nord (nordul Mexicului) au scăzut cu 95%, adică cu cincisprezece milioane de oameni până în 1930 (în timp de o sută de ani) şi aceasta după 1800, adică după marile dezastre provocate de cucerirea spaniolă şi portugheză care au decimat uriaşe populaţii în Orinoco, Amazonul Inferior, Estul Braziliei şi Bolivia înainte de 1800. Iată un tabel:

Anchetă mondială a depopulării tribale

| Zona | Populaţia înainte de contact | Populaţia în punctul de jos | Depopulare |
|---|---|---|---|
| America de Nord (US şi Canada) | 7.000.000 | 390.000 | 6.610.000 |
| America de Sud | 8.500.000 | 450.000 | 8.050.000 |
| Oceania (Micronezia). Melanezia etc. | 600.000 | 195.000 | 335.000 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Polinezia | 1.100.000 | 180.000 | 920.000 |
| Australia | 300.000 | 60.500 | 239.500 |
| Africa | | | 8.000.000 |
| Total depopulare | | | 24.224.500 |

Între anii 1780-1930, populaţiile tribale ale lumii au scăzut cu treizeci de milioane, ca rezultat al extinderii civilizaţiei industriale. O estimare mai realistă indică cincizeci de milioane. *Această* „pierdere" – un măcel – a fost un *factor major* în *aculturaţia* populaţiilor tribale. Acesta a fost un *genocid* la scară mare.

- *Tulburările frontierei* au provocat şi un declin în *fertilitate*. Forma majoră, aşadar, pe care o capătă *agresiunea* în timpurile moderne este *frontiera europeană*. În numai treizeci de ani, de exemplu, tasmanienii au fost redusi cu 98%.

- Violenţa frontierei îmbracă forme multiple; în clasa lor se află şi fenomene precum: bolile, alcoolismul, armele de foc, demoralizarea.

- Practic, *un stoc important din materia antropologică* a planetei a fost distrus. Nimeni nu poate spune cu ce consecinţe.

- *Frontiera*, deci, este expresia ultimei faze din marea expansiune indoeuropeană la scară planetară.

Literatura europeană a *legitimat procesul*. Teoriile decadenţei tribale şi ale inferiorităţii rasiale au justificat şi ele frontiera.

Orice *agresiune*, aşadar, atinge *baza* populaţiei sau ceea ce s-ar putea denumi *„masa demografică critică"*. Când această *masă critică* este afectată, este primul semnal de alarmă că respectiva societate şi-a pierdut *puterea de ripostă*. Problema noastră astăzi este de a evalua „pragurile critice". Istoriceşte vorbind, populaţia românească a reuşit până acum să *menţină* „cântarul eco-demografic" în echilibru. Semnalul de alarmă al lui Eminescu din **Doină** este prima expresie ideologică a *ripostei biologice* la procesele ecologice ale frontierei. „Rasa" era ameninţată de procesele *frontierei* şi strigătul lui Eminescu a fost pe deplin întemeiat. *Forţa strigării sale* a fost contramăsurată de *riposta biologică*. Studile doctorului *Istrate* sunt şi ele o probă a legitimităţii reacţiei.

Trei chestiuni se ridică: a) care dintre factorii *frontierei* au rolul *critic*?; b) care este semnificaţia geopolitică a chestiunii?; c) ce formă îmbracă „noua frontieră" occidentală după căderea cortinei de fier?

Am reţinut ideea că există posibilitatea derivării unor indicatori ai agresiunii frontierei. Dintre aceşti indicatori, unii pun accent pe *boli*, altii pe *„violenţă fizică"*. *Deposedarea, armele de foc, datoriile înrobitoare* (*debts peonage*), afectarea *„subzistenţei*

*bazale"* etc. sunt tot atâţia indicatori ai agresiunii frontierei. Rivers[507] crede că *„transformarea totală bruscă"* suferită de multe triburi le-a provocat un *şoc*, care a impus omului să se oprească să mai procreeze ori să mai dorească copii. Acelaşi „şoc" a provocat o pierdere, un deficit în capacitatea *„valorizării vieţi"*. Un sociolog din Şcoala lui Le Play crede că revoluţia rusă se explică prin *„surmenajul"* provocat de rapiditatea occidentalizării Rusiei.

Înlocuirea *direcţiei patriarhale* în sud-est cu direcţia politicianistă în secolul al XIX-lea a fost oare o cauză a decăderii?

Până la al doilea război, *frontiera* n-a reuşit la noi să modifice raportul între *teritoriu şi populaţie*. A reuşit abia după război, când *toposistemul rural* românesc a fost afectat atât la nivelul *masei critice* cât şi în privinţa *invarianţilor* de structură demografică, precum ar fi *raportul sexelor* şi al *grupelor de vârstă* etc.

Populaţia rurală este mult mai îmbătrânită şi mai feminizată decât cea urbană. Astăzi am putea spune că *frontiera* nu mai este un *fenomen extern*, ci unul *intern*. El, capătă în pincipal două forme: a) uriaşe decalaje ecosistemice (între populaţii şi industrii, pe de o parte, şi ecosistemele fizic şi bio-demografic, pe de alta); b) uriaşe presiuni asupra bazei eco-demografice din partea industrialismului, a sistemului politic etc.

## Frontiera şi sistemele ţărăneşti

Expansiunea Europei a preluat, începând cu secolul al XVI-lea, forma sistemului capitalist modern sau, cu expresia lui Immanuel Wallerstein, forma *„economiei mondiale moderne"*. Spre deosebire de alte tipuri istorice de economii mondiale, cea europeană modernă n-a sfârşit prin a se transforma în imperiu. Europa modernă a înlocuit progresiv sistemele tributale ale imperilor cu un sistem de acumulare bazat pe o piaţă mondială. Noul sistem a debutat ca reţea de centre urbane capabile să-şi subordoneze vaste arii rurale (ţărăneşti). În consecinţă, *noua frontieră a Europei moderne* a căpătat un nou înţeles ajungând să desemneze *totalitatea proceselor de expansiune a lumii urban-capitaliste asupra unor vaste zone rurale*. Vechea linie care menţinuse un echilibru aproape static între centrele urbane şi lumile ţărăneşti s-a preschimbat într-un uriaş front de val rostogolit asupra imensului univers ţărănesc al planetei. Noua frontieră europeană, aşadar, n-are doar înţelesul expansiunii asupra universurilor tribale, cum observa Bodley, ci şi înţelesul expansiunii sistemului capitalist modern asupra universurilor ţărăneşti, care alcătuiau vastele arii ale unor străvechi civilizaţii ce nu mai fuseseră dereglate de la ultimele migraţii barbare (şi

[507] 1922.

intervalul acesta a însemnat peste o mie de ani în Occident şi peste cinci sute de ani în Europa orientală). Examinarea frontierei europene într-un atare context ne ajută să înţelegem sensul real al modernităţii, iar o atare analiză a frontierei trebuie întreprinsă de pe ambele versante ale ei, pentru a evita tocmai etnocentrismele frontierei. Este necesar, în primă instanţă, să examinăm caracteristicile frontierei capitaliste din perspectiva sistemelor ţărăneşti peste care s-a extins într-un proces de înaintare neîntreruptă din secolul al XVI-lea şi până astăzi.

Capitalismul, indiferent de specie – ca şi imperile, deşi într-alt fel – este un *sistem artificial* de viaţă pentru că modalităţile pe care le stabileşte pentru *schimbul* de energie dintre om şi natură nu mai ascultă de *legile naturii*, ci de legile *profitului*. Un atare sistem năzuieşte să obţină profituri cât mai mari din exploatarea unor păduri şi pământuri cât mai întinse, a unor subsoluri cât mai diverse, a fluviilor, mărilor şi oceanelor etc., iar gradele exploatării acestor *sisteme naturale* nu mai ţin seamă de *regenerare*, ci numai de *legea profitului maxim*. Profitul obţinut atrage după sine istovirea sistemelor naturale. Putem spune deci că sistemul capitalist *costă*, iar costurile lui au o caracteristică aparte: nu pot fi acoperite cu „valori monetare", cu bani.

Există alte „balanţe" prin care se evaluează un asemenea schimb. Una dintre ele este raportul între o „unitate de energie combustibilă neregenerabilă" şi „unitatea de energie calorică" obţinută prin consumul acelei energii. Sistemul agricol american, cel mai *capitalizat* din lume, consuma, în anii '50, o unitate de energie combustibilă pentru a obţine o unitate de energie calorică. Astăzi, acel sistem, socotit a fi culminaţia rentabilităţii capitalizate, *cheltuie opt unităţi* de energie combustibilă pentru *o unitate* de energie calorică. Cine suportă *diferenţa* capitalizată sub forma unor *uriaşe profituri* încasate de *capitalismul* american printr-o asemenea balanţă? Cum se evaluează aceste *costuri naturale*? În bani? Evident că nu. Moneda cu care se „plăteşte", în ultimă analiză, costul final al acestui sistem este o unitate prin care se poate măsura gradul degradării ori pur şi simplu al *alterării* naturii (unui ecosistem oarecare) implicate de naşterea şi funcţionarea unui *sistem artificial* (de viaţă). Prin urmare, despre un sistem artificial putem spune că „plăteşte" o „sumă" de „unităţi naturale" (cum ar fi unităţile de energie combustibilă) pentru a se menţine în funcţiune ori pentru a se extinde. Agrosistemul american consumă *opt* unităţi de energie combustibilă pentru a obţine *o unitate de energie calorică*. Altminteri spus, pentru ca *sistemul artificial* să-şi parcurgă întregul *ciclu „metabolic"*, trebuie să consume *opt cicluri metabolice naturale*. Asemenea unităţi naturale de „cost" (să le numim „ecobiţi"?) pot fi exprimate însă şi prin alte modalităţi, ca de pildă *prin intervalul temporal* pe care-l parcurge *sistemul artificial* până când atinge *pragul critic al*

*echilibrului de viaţă* al unui *ecosistem*, adică intervalul pe care-l parcurge „artefactul" până când încep să apară primele *semne negative* pentru *sistemul natural*. De exemplu, sistemul comercial nord-atlantic şi-a dezvoltat efectele sale negative în România într-un interval cuprins între 1829-1870. Aceste efecte descriu înaintarea frontierei sale la Dunărea de Jos şi se exprimă prin „periferializarea" capitalistă a României. La rândul ei, aceasta fusese pregătită de *sistemul fiscal-parazitar* fanariot (tot un sistem artificial). Faţă de sistemul turco-fanariot, sistemul mercantil nord-atlantic aduce multe îmbunătăţiriri, dar provoacă şi o serie de noi efecte negative pe care cercetătorul frontierei trebuie să le „contabilizeze". Ciclul de patruzeci de ani reprezintă intervalul care a condus la deplina maturizare a sistemului artificial mercantil în România şi deci la înaintarea severă a frontierei nord-atlantice peste România, ceea ce a provocat primele *reacţii masive* la fenomenul frontierei atlantice. Din mediul acestor *reacţii* (esenţa „culturii reacţionare" româneşti) s-a născut **Doina** lui Eminescu şi mai toată publicistica sa sociologică. Deja în următorii patruzeci de ani *apăsarea împovărătoare* a acestui sistem declanşează prima *reacţie directă a ecosistemului ţărănesc* (după cele indirecte, care compun cultura critică sau reacţionară a României): răscoala din 1907.

Anglia, ea însăşi, a parcurs un atare *ciclu* într-un interval de o sută de ani (deja după o sută de ani de progres industrial, aria engleză s-a dovedit incapabilă să-şi mai acopere nevoile de cereale, lemn etc. Aceste *efecte* şi deci *costurile* sistemului au fost exportate odată cu expansiunea sistemului britanic, ca sistem al mercantilismului nord-atlantic, deci odată cu înaintarea frontierei atlantice). Între 1851-1900, în cincizeci de ani, Europa nu şi-a mai putut hrăni populaţia, fiind nevoită să exporte treizeci şi cinci de milioane de oameni. A început uriaşa înaintare a *frontierei americane*. Ca să ne dăm seama de raportul dintre sistemul artificial al mercantilismului nord-atlantic şi *sistemele naturale locale*, putem să ne folosim şi de măsura (gradul) redistribuţiei costurilor sistemului asupra altor sisteme. De exemplu, pentru calea ferată Cernavodă-Constanţa, Stroussberg a cheltuit 3.200.000 lei, dar despăgubirea a costat 16.000.000 lei. Diferenţa de 12.800.000 lei a fost un *cost* transferat asupra altor sisteme. În acel moment, întregul efort al ridicării capitalismului se plătea cu *muncă ţărănească* şi cu cereale (ecosistem agrar), cu preţul despăduririlor etc. (adică prin supraexploatarea sistemelor naturale locale). Aceasta a condus la o anume degradare a întregului *agrosistem cerealier* şi a populaţiei din arealul acestui agrosistem mercantil (bazat, adică, pe exploatarea fiscal-comercială a muncii ţărăneşti). Acum se introduc legile învoielilor agricole, munca este exploatată *manu militari*, raportul omului cu pământul este „sălbăticit" pur şi simplu (arendăşia din Valahia şi

din Moldova era de o rară sălbăticie. *Fisherlandul*, arendăşia fraţilor Fisher din Moldova, a fost socotit de Radu Rosetti ca fiind cadrul maximei intensificări a acestei exploatări sălbatice a muncii ţărăneşti, a întregului agrosistem). Acest agrosistem mercantil se suprapune, în genere, cu *câmpia valahă* şi cu cea *moldavă*. În aceste zone se vor distribui răscoalele din 1907 şi tot aici vom întâlni şi deteriorarea *stilului ţărănesc de viaţă.*

Costul sistemului artificial poate fi determinat şi altfel. La 1861, capitalul flotant uzurier aducea deţinătorilor săi o dobândă ce reprezenta 40% din venitul net al proprietăţii funciare. Prin urmare, 40% din sudoarea şi energia muncii ţărăneşti şi a sistemelor naţionale reprezenta costul „vieţii" unui sistem capitalist primitiv, artificial, care consuma enorm şi nu producea aproape nimic în compensaţie. Cine suporta aceste „cheltuieli"? Agrosistemul românesc, pământul şi munca ţăărănească.

Putem bănui că ciclul „metabolic" al unui atare sistem artificial (fiscal-comercial) a avut efecte dezorganizante cumulative, începând cu intervalul de patruzeci de ani de la implementarea sa. Şi într-adevăr, de la 1829 (deschiderea noastră spre comerţul nord-atlantic) până la 1870 sunt patruzeci de ani (şi acum apare deja prima uriaşă reacţie a sistemului natural românesc prin Mihai Eminescu), iar până la prima mare răscoală ţărănească sunt alţi patruzeci de ani. În fine, refacerea *infrastructurii naturale* a noului *sistem capitalist* (artificial), prin *reformele din 1920*, dă şansă sistemului pentru încă patruzeci de ani, până în 1947, când un alt sistem *artificial*, cel *comunist*, *se va suprapune peste cel industrial-capitalist* şi va antrena o aşa de mare *presiune* (apăsare) asupra *agrosistemului* încât, în mai puţin de treizeci-patruzeci de ani, acesta îşi va pierde circa 50% din potenţialul uman (marele exod rural spre oraşe, cel mai mare dintre cele cunoscute vreodată: nici migraţiile barbare n-au putut provoca o aşa de uriaşă *fugă* a populaţiilor rurale). Apare acum un nou sistem artificial în tot Răsăritul şi peste frontiera occidentală se suprapune frontiera imperiului roşu (sovieto-kominternist), care va antrena efecte directe asupra *naturii fizice*, nu doar asupra celei *umane*. Cât anume ne-a costat pe noi, românii, înaintarea noii frontiere suntem încă departe de a ne da seama.

Putem spune, în concluzie, că ultimii două sute de ani (iar pentru români, ultimii trei sute de ani) sunt ani de *ciocnire* între cele două sisteme: cel „natural", ţărănesc şi cel „artificial" (*imperialist* sau pur şi simplu *capitalist*, *industrial* ori doar *fiscal-comercial*). Acesta este intervalul înaintării necurmate a *frontierei* europene (iar în Răsărit şi a celor trei frontiere imperiale, de esenţă asiatică toate trei: otomană, rusească şi dualistă, adică austro-ungară). Din 1714 până la 1821 s-a desfăşurat în }ările Române ciocnirea dintre frontiera necontrolată a *imperiului mercantil otomano-fanariot* şi *sistemul ţărănesc românesc*.

Aceasta a fost încheiată în 1821, când *reacţia ţărănească* la procesele frontierei fanariote va culmina cu mişcarea lui Tudor Vladimirescu, a cărei particularitate a fost alianţa dintre mişcarea conspirativă transbalcanică a Eteriei şi formula de „stat ţărănesc" vehiculată de Tudor. Din 1829 şi până la 1907 se derulează înaintarea frontierei mercantilismului nord-atlantic în două cicluri critice de câte patruzeci de ani fiecare. Şi această expansiune se încheie printr-o victorie a sistemului ţărănesc sintetizată în reformele din 1918-1920. Între 1920 şi 1947, cele două sisteme s-au aflat *într-un echilibru relativ* şi o şcoală ca aceea a lui Dimitrie Gusti este, în întregime, produsul reacţiilor sistemului natural ţărănesc şi naţional (etnospiritual) la frontiera capitalismului mercantil nord-atlantic. E prima sinteză reuşită între procesele frontierei occidentale şi exigenţele (reacţiile) lumii naturale româneşti (sistemele naturale locale). Între 1947-1952 se petrece prima ciocnire majoră dintre sistemul comunist (artificial) şi sistemul ţărănesc local. Frontiera comunistă este devastatoare şi începând din 1952 putem înregistra primele *înfrângeri* decisive ale sistemului natural ţărănesc. El a fost înfrânt, iată, nu de sistemul industrial ca în Vest (cazul britanic e reprezentativ), ci de sistemul comunist (cazul românesc este reprezentativ). Din 1962 începe marea *industralizare comunistă* (încă neexaminată, în esenţa ei). *Între 1946-'52 şi până în 1962 a fost utilizat sistemul concentraţionar pentru a înfrânge (a devasta) rezistenţa sistemului ţărănesc*. Numai în satul decapitat de lagărele puşcăriilor comuniste va reuşi introducerea colhozului, un *ghetto* rural cu efecte de devastare incalculabile. Îmbinând *tehnica concentraţionară* şi *tehnica ghetto-ului rural* (colhozul), noul *sistem artificial răsăritean* va reuşi să înfrângă rezistenţa sistemului ţărănesc. Teribila apăsare a sistemului artificial comunist a declanşat prima *reacţie armată* din tot Răsăritul, după ce, la alegerile din 1946, Partidul National }ărănesc, care era atunci *exponentul întregii reacţii a sistemului ţărănesc la năpustirea barbară a comunismului*, reuşise o *victorie copleşitoare* asupra forţelor totalitare (victorie zădărnicită de intervenţia nemiloasă a sistemului militar şi ideocratic de ocupaţie, care va falsifica alegerile). La 1962, poate debuta industrializarea prin vehicolul dictaturii comunist-urbane (aşa numita „dictatură de dezvoltare", care, în realitate, era o „dictatură de acumulare violentă a plusprodusului muncii ţărăneşti"). Aceasta va merge progresiv, astfel că, între 1946-1987 (deci alt ciclu de patruzeci de ani), sistemul uman ţărănesc şi ecosistemul românesc (sol, subsol, păduri etc.) sunt complet integrate logicii *sistemului artificial* (comunisto-industrial) de acumulare a „capitalului", cerinţelor functionale ale acestuia. Din acest moment, ciclurile metabolice ale *sistemului natural* (*natura* şi *ţăranul*) sunt complet dezorganizate în favoarea ciclului metabolic al sistemelor

artificiale răsăritene. Studiul frontierei, aşadar, este la începuturile sale şi, în orice caz, se iveşte posibilitatea elaborării unor *sisteme analitice* noi de evaluare a proceselor frontierei şi ale reacţiilor pe care aceasta le stârneşte contribuind astfel la afirmarea unor noi tipuri de culturi, pe care le-am denumi culturi ale reacţiei sau *reacţionare*, asupra cărora vom reveni în mod special. Ceea ce putem spune, deocamdată aici, este că, peste tot pe unde se desfăşoară înaintarea unei frontiere, se naşte în mod spontan un tip special de cultură, pe care în altă parte am denumit-o „cultură critică", dar pe care o putem denumi tot atât de bine şi cultură a reacţiilor sau „reacţionară". Acolo unde „cultura locală" a declanşat un curent de reacţii puternice, *sinteza* produsă a fost, la rândul ei, originală şi durabilă. Acolo unde reacţiile au fost slabe, unde nu s-a putut dezvolta o cultură reacţionară, sinteza a fost mediocră, compusă din imitaţii cvasi-sterile şi din amestecuri niciodată absorbite, ceea ce ne îngăduie să vorbim despre un adevărat *suburbium* (elemente declasate, declin economic, nereuşite, chiar o anume degenerare etnică etc.).

Procesul frontierei nu înseamnă, aşadar, numai expansiunea unui model demografic, economic şi social. Fenomenul frontierei este totodată un fenomen cultural şi un ansamblu inconfundabil de procese psihologice şi gnoseologice.

## Din nou despre sociologia americană a frontierei

„Frontiera" este un concept pentru procesele de înaintare. Cu această accepţiune l-a introdus în circulaţia ştiinţifică sociologia americană, pentru care *„înaintarea spre Vest"* se înfăţişa ca o continuă deplasare a „frontierei". Această deplasare spre Vest a cuprins un ansamblu de aspecte economice, politico-juridice, lingvistice şi culturale, ecologice etc., care au marcat în mod hotărâtor statul american, omul american, tradiţia americană, cultura americană. Acelaşi proces a creat celebrul „western" care a făcut gloria cinematografiei americane. Tot fenomenul frontierei a creat sociologia americană, conferindu-i caracteristici care-o deosebesc radical de sociologia europeană. Încât aproape te întrebi dacă există ceva specific american, în faza de naştere a statului şi poporului american, care să nu fi fost determinat, într-o formă sau alta, de fenomenul frontierei. Frontiera deci este un factor creator de destin mai mult decât ne putem imagina. Ea pare a-şi disputa rolul creator cu *matca* din care izvorăşte sufletul etnic. *Matca* şi *frontiera* sunt cele două *repere* prin care putem judeca îndeajuns de cuprinzător manifestările unui popor în istorie. Frontiera este tot atât de *importantă* pentru definirea şi analiza popoarelor ca şi *matca* genezei lor sufleteşti. Nici un popor nu se

poate defini dacă-şi ignoră „marginile". Nici un fenomen nu poate fi cunoscut dacă i se ignoră marginile. Unde putem cunoaşte mai bine, spre exemplu, *mercantilismul nord-atlanti*c, anglo-olandez în ţările de baştină sau în *regiunea lui de frontieră*, care s-a suprapus cu *câmpul comercial al Levantului*, aflat încă sub controlul contoarelor venetiene?! Unde se pot citi mai bine *trăsăturile Kominternului*? În scrierile lui Lenin şi Trotsky ori în Budapesta lui Béla Kuhn? Unde putem sesiza mai corect definiţia Imperiului otoman? La Stanbul ori în lumea turcocraţiei, la marginea ei, la Nicopole ca şi la Rovine, la Războieni ca şi la portile Vienei?! Frontiera este *zona* de revelaţie a caracteristicilor unor elite politice, culturale, a unor popoare întregi. Fenomenul de frontieră, deci, este unul de înaintare (acţiune) şi de reacţie, dar poate fi, tot atât de bine şi unul de *impas*, impasul localnicilor ca şi al agentului aflat în expansiune. Într-un cuvânt, frontiera este locul agresiunii şi al ripostei la agresiune deopotrivă, după cum tot frontiera este locul marilor *recepţii culturale.*

Să ne referim la specificul proceselor declanşate de înaintarea frontierei, adică la procesele de *reacţie*, care compun, peste tot în mediul de expansiune al unei frontiere, extrem de interesante culturi ale reacţiilor sau pur şi simplu „reacţionare". Cine spune „frontieră", spune, fatalmente, „cultură reacţionară".

Ca să ne dăm seama de esenţa unei frontiere, trebuie să examinăm obligatoriu aceste culturi reacţionare ce sunt aproape integral provocate de înaintarea frontierei, adică sunt rezultatul unui mediu de întâlnire a două sau mai multe culturi şi popoare, mediu în care se declanşează o uriaşă recepţie culturală, după cum pot avea loc şi „eşecuri spectaculoase".

În mediul provocat de înaintarea frontierei se nasc aşadar strălucite culturi reacţionare. Aceste reacţii pot să contribuie la întărirea frontierei ori la slăbirea ei sau chiar la respingerea ei, după cum frontiera, la rândul ei, poate să fie una controlată ori una total necontrolată şi deci disolutivă în cel mai înalt grad. Putem caracteriza, iată, o frontieră printr-un ansamblu de trăsături, între care să le reţinem deocamdată pe acestea cinci:

a) frontieră controlată;
b) frontieră necontrolată;
c) reacţii de întărire;
d) reacţii de slăbire (descurajare);
e) retragere (cedare) din faţa frontierei.

Aceste caracteristici, la care se pot adăuga altele, pot sluji pentru analiza *sociologică* a diverselor frontiere. Este suficient, bunăoară, să comparăm aceeaşi frontieră aflată în proces de înaintare în două regiuni pentru a ne da seama de legitimitatea demersului sociologic şi antropologic în analiza frontierelor

Ce concluzii putem desprinde din acest tabel? Mai întâi, că, dintre cele trei ţări, în Ungaria toate cele trei frontiere au avut un

caracter *controlat*, pe când în România toate cele trei frontiere au îmbrăcat caracter de *frontieră necontrolată* şi deci deosebit de negativă, dezorganizantă, agresivă. În al doilea rând, putem constata că cele mai puternice reacţii de respingere la înaintarea celor trei frontiere pot fi consemnate în România, ceea ce înseamnă că aici avem de-a face cu cele mai puternice *culturi reacţionare* din Europa Centrală în ultimii două sute de ani (pe câtă vreme, în Ungaria întâlnim cele mai intense reacţii de acceptare, ceea ce arată disponibilitatea statului ungar de a se pune în slujba oricăror curente de expansiune în regiune, de unde vocatia de *magister militiae* a statalităţii maghiare în regiune. (Nu întâmplător funţia poliţienească a imperiului dualist a fost asumată cu reală vocaţie de agentul ungar, jandarmul maghiar fiind memorat în Ardeal şi Banat până în zilele noastre.) În mediul de înaintare a celor trei frontiere, cultura română este 100% una reacţionară, cea ungară este 100% aculturativă (am putea spune imitativă) etc., etc.

## Frontiera ca fenomen cultural şi psihologic. Culturi reacţionare

Fenomenul frontierei înseamnă aşadar expansiunea unei *culturi dominante* şi a unei *gnoseologii dominante*. Toate acele *moduri ale cunoaşterii* şi ale culturii care nu s-au aliniat modelelor dominante au fost decretate moduri *inferioare*. Gnoseologia frontierei europene s-a rezemat lungă vreme pe hegemonia unor teorii cum a fost teoria ricardiană a avantajelor comparative, pe literatura colonială, pe teoria cantitativă a valorii a lui A. Smith şi a *„mâinii invizibile"* a aceluiaşi, pe raţionalismul individualist şi pe contractualism, biruitor prin sociologi celebri precum Spencer, Hobbes, Locke etc. Când procesul frontierei a atins lumea germană în secolul al XVII-lea, aceasta s-a mobilizat într-o formidabilă ripostă. Riposta n-a însemnat numai Zollverein-ul (uniune vamală), ci a antrenat prima formidabilă clătinare a hegemoniei ricardiene prin teoria protecţionistă a lui List. Europa secolului al XIX-lea cunoaşte un fenomen de o teribilă magnitudine, provocat de înaintarea frontierei occidentale (expansiunea sistemului european ca „sistem mondial modern"). Este vorba despre fenomenul „culturilor reacţionare", care învăluie aproape toată planeta, cu o intensitate sporită în urma revoluţiilor care au răscolit Europa după Renaştere. Curentul acestor *răscoliri* ale structurilor europene a culminat cu secolul al XVII-lea prin două mari fenomene: *iluminismul* şi *revoluţia franceză*. La acestea se vor adăuga *marea revoluţie industrială engleză* şi marea răscolire provocată de *înaintarea frontierei americane*.

Aceste mari fenomene au zguduit toate structurile în care trăise Europa până atunci, şi anume: *Biserica* sau *comunitatea religioasă*, *Corporaţia* sau *comunitatea profesională*, *Politeea* sau *comunitatea cetăţii* (civică), *Familia* sau *comunitatea morală* etc.

Faţă de toate aceste răscoliri s-au produs şi primele reacţii organizate sau dezordonate ale societăţii europene. Suma acestor reacţii formează *culturile reacţionare* (de re-acţie). Legea acţiunii şi reacţiunii, ca lege consonantistă universală, şi-a dovedit valabilitatea şi în acest caz.

Prima cultură reacţionară majoră a fost produsă în mediul „reacţiei americane" la frontiera europeană sau atlantică. Pe măsură ce frontiera a înaintat spre Pacific (spre vest) s-au extins şi s-au adâncit reacţiile la tiparele francez, britanic, olandez, spaniol; din mediul şi substanţa acestor reacţii s-a născut un *alt tipar*, un pattern etnospiritual cu totul distinct, denumit *omul american*. Înaintarea spre vest s-a facut cu Biblia în mână şi cu o relansare a tipului abrahamic de familie. Americanul mijlociu se ruga pentru preşedinte, care prelua astfel tiparul patriarhului poporului american. Mediul acestei întoarceri la Biblie reprezintă un cadru de reacţii intense şi sănătoase şi tocmai aceste reacţii au fost magma din care s-a născut *lumea nouă*. Acest aspect conferă caracteristici deosebitoare *democraţiei americane*. Aceasta datorează enorm culturii reacţionare americane, încât, alături de *individualizarea performanţei* şi de *pragmatismul creştin*, *familia abrahamică* a americanului obişnuit a furnizat cel de-al treilea suport al democraţiei americane. A doua reacţie majoră a constat în refacerea comunităţii religioase, care fusese zdruncinată în toată Europa. Motivul central în jurul căruia s-au refăcut bisericile Americii a fost acela al *Pământului Făgăduinţei*. Legământul cu pământul noii lumi este interpretat în cea mai curată formulă mistică pe care acelasi suflet a trecut-o apoi în imnul american: *„Dumnezeu să binecuvânteze America!"* Această invocaţie religioasă izvorăşte din sufletul celui care îşi întemeiază viaţa pe un legământ cu Dumnezeul tuturor popoarelor.

Prin toate aceste trăsături vechi-testamentare, putem considera că acestei culturi a reacţiilor din care s-a născut America i se potriveşte denumirea de *„cultură abrahamică"*. Prin „sincronicitate" ori pur şi simplu întâmplător, primul preşedinte al Americii reîntregite a avut numele acestei culturi: Abraham – Abraham Lincoln. Tot ce are mai specific America îl datorează culturii sale reacţionare. Sufletul etnic al Americii îşi are casa în mediul noologic al culturii reacţionare abrahamice.

A doua mare cultură reacţionară a Europei este cea britanică. Spiritul britanic este, în esenţa lui, un produs al aceleiaşi *noologii reacţionare*. Marii bărbaţi de stat ai Angliei au aderat la marele curent reacţionar. Disraeli este unul dintre aceştia. Sinteza reacţiilor engleze la marile răscoliri ale lumii moderne are şi ea o

denumire: *victorianism*. *Cultura victoriană* este aceea care a dat lustrul şi marka acestui popor în lume. Ea este creatoare de epocă şi de configuraţie stilistică: stilul şi epoca *elizabethană*.

A treia mare cultură reacţionară care a cuprins toată Europa în matca ei a fost (spre a rămâne) marea *cultură romantică*. În acest mare romantism se încadrează şi cultura reacţionară românească. Aceasta a avut două etaje: un *romantism înalt* (sau „cult") şi un *romantism popular* cunoscut şi sub denumirea stilului pe care l-a generat: „stilul 1900" sau *secession*. Din această nouă configuraţie stilistică fac parte şi cele două curente majore româneşti de la începutul secolului: sămănătorismul şi poporanismul. Sociologia clasică europeană este în mare măsură produsul culturii reacţionare europene; ea s-a născut în acest mediu de noologie reacţionară, în marile frământări privind *soarta comunităţilor*, problema *formelor patologice* de socialitate, *zonele obscure* din om (*reziduurile*), rolul *ethosului religios* în geneza noii lumi, rolul salvator al *corpurilor profesionale* (resurecţia ideii corporatiste) etc. Toate acestea sunt produsele unei *noologii reacţionare* la scară europeană. Fără acest mediu al *reacţiilor*, sociologia nu s-ar fi născut ca ştiinţă.

La noi, prima reacţie majoră a fost aceea sintetizată în *spiritul junimismului*. Junimismul este prin excelenţă un mediu noologic reacţionar comparabil cu noologia victoriană. Legea austerităţii, a unei severităţi interioare care este atât de magistral ilustrată de echilibrul maiorescian sau de aristocratismul unui P. Carp, ca şi de etica onoarei, de cultul patriei şi al eroilor, de o mare severitate în ceea ce priveşte utilizarea valorilor stilistice ale limbii (respingerea „beţiei de cuvinte" cu care venise revoluţia) etc., etc., sunt toate expresiile mediului noologic reacţionar al Junimii. Fără acest *nous reacţionar* nu s-ar fi născut marile spirite, *aristocraţia culturală* a României moderne. Din acelaşi mediu a ieşit prima idee sociologică majoră şi originală a României: ideea formei fără fond, ca şi prima teorie sociologică de rang european: teoria eminesciană a păturii superpuse. Toate acestea sunt produsul culturii reacţionare, dar ele însele sunt noutăţi care, iată, printr-o atare caracterologie, se arată a ţine de un postmodernism foarte timpuriu în raport cu postmodernismul occidental. Fără acel romantism popular care colora mediul vienez şi al tuturor capitalelor Europei Centrale n-ar fi apărut D. Gusti cu teoria „culturii poporului" (esenţa sociologiei sale).

Cea mai strălucită clătinare a gnoseologiei frontierei nord-atlantice s-a petrecut în România prin M. Eminescu. N-a existat idee teoretică majoră creată în Occident care să nu-şi fi făcut încercarea cu Eminescu şi să nu fi renăscut, remodelată după chipul şi starea românilor. Cine citeşte scurta adnotare a lui Eminescu la teoria ricardiană a salariului natural, de pildă, îşi poate da seama ce abisală prăbuşire s-a petrecut cu acea idee

ricardiană şi ce strălucită *reîntemeiere* i-a oferit Eminescu. Eminescu este culminaţia capacităţii de ripostă a românilor la fenomenul „frontierei necontrolate", al coborârii Nordului catre Sud la finele secolului al XIX-lea. Fenomenul frontierei înseamnă, aşadar, pe lângă marea dizlocare a popoarelor tribale, şi prima *întâlnire majoră* dintre *purtătorii* (membrii) *tipului de cultură mondială dominantă* cu reprezentanţii unui tip de cultură care, pentru prima dată, reuşeau *să răstoarne axul culturii dominante, să instituie o nouă direcţie semnificativă la scară mondială*, ceea ce nu se mai întâmplase până atunci. Această uriaşă reacţie, această *mişcare reacţionară* este caracteristica fenomenului de frontieră în zone precum cea din Europa răsăriteană din ultimii o sută cincizeci de ani. Criza declanşată în lumea românească (în genere, în societăţile din Europa Centrală şi Răsăriteană) este, după opinia noastră, consecinţa slabiciunii reacţiilor la ultimele două faze ale înaintării frontierelor geopolitice şi geoeconomice în această regiune, în special după 1972 încoace (după prima criză majoră a petrolului). Să examinăm succint fenomenul frontierei geopolitice şi geoeconomice din România pornind de la teoria proceselor de reacţie la înaintarea frontierelor, adică de la teoria culturii reacţionare.

## Fenomenul frontierei şi teoriile modernizării

Teoria culturilor reacţionare este, în întregime, produsul fenomenului de înaintare a frontierei. Fenomenul reacţionar este vizibil (chiar dacă rău interpretat) în cadrul teorilor „modernizării". S-a observat că procesul de modernizare a fost *„rău conceptualizat"*. Or, acest eşec se datorează faptului că *„analiştii (acestui proces) au fost membri ai culturii consumului, care este astăzi tipul cultural dominant în lume"* (J. H. Bodley). Teoria darwinistă a selecţiei sociale a celui mai bun a dominat lungă vreme explicaţia proceselor coloniale. Paradigma aceasta s-a prăbuşit întâi în Franţa, cu sociologia lui E. Durkheim, şi apoi din nou, în România, unde Eminescu a elaborat o nouă paradigmă pentru analiza selecţiei sociale, prin răsturnarea axului darwinist, paradigma selecţiei sociale *negative*. O asemenea putere a „periferiei" de a răsturna *axul metropolitan* este un indicator al ripostei româneşti la *procesele gnoseologice ale frontierei*. Un alt caz de răsturnare a *axului* este acela al lui Manoilescu. Abia o dată cu acesta, teoria liberului schimb şi deci tezele economiştilor clasici ale „schimbului egal" au fost întoarse pe dos. Teoria *raportului inegal între valori egale* a lui Manoilescu este punctul decisiv al răsturnării axului ricardian de gândire încât putem spune că hegemonia ricardiană suferă prima sa răsturnare decisivă şi oarecum ireversibilă în România. Studierea fenomenului de

frontieră pe cazul românesc ne dezvăluie lucruri absolut surprinzătoare. Dacă ar fi să examinăm modelul reacţiei românilor la procesele frontierei, am descoperi o foarte interesantă stadializare.

Riposta românilor la procesele frontierei n-a început niciodată cu riposta economică, ci ca *reacţie culturală*. Riposta a început de regulă printr-o reacţie la *gnoseologia agresivă a frontierei*. Adeseori această ripostă culturală din primul stadiu a fost urmată ori însoţită de una politică şi, uneori, militară. Riposta economică a venit mult mai târziu, în stadiul al treilea. Grija mare a românilor a fost mai întâi sufletul, apoi capul (deci statul) şi abia după aceea economia. Aşa se face că procesul construcţiei moderne la români a început ca o uriaşă *mişcare în cultură*. *Grupurile culturale* au jucat un rol covârşitor în procesele frontierei. Iar când bătălia a atins culminaţia, au apărut marile şcoli şi curente, cum a fost acela al cercului *Junimii*. Fără *Junimea*, practic, procesul construcţiei statului cultural naţional ar fi fost enorm întârziat, dacă nu cumva ar fi urmat o direcţie eronată şi deci ar fi fost săvârşit pe o schelărie fragilă şi absolut îndoielnică. Lucrul acesta a fost bine sesizat în cadrul unui alt fenomen de frontieră, acela legat de expansiunea kominterno-sovietismului în România. Procesul de frontieră a început prin *interzicerea culturii*. Aşa ceva nu s-a petrecut nici la unguri, nici la polonezi, nici la bulgari şi nici la germanii răsăriteni. Părerea noastră este că n-am reuşit să ieşim încă victorioşi din procesul frontierei kominterniste. Deocamdată, oamenii frontierei kominterniste controlează instituţiile şi încă îşi mentin controlul masiv asupra direcţiilor cultural-gnoseologice din zona spiritului public. Concepţia care prezintă cultura română ca pe o cultură subdezvoltată, fără *gândire teoretică* performantă, fără teorii originale şi valabile, fără filosofie şi filosofi, fără idei pedagogice şi sociologice de valoare universală, ca fiind o cultură lipsită nu numai de vizionarism, dar şi de voinţă, refugiindu-se din calea viitorului spre un *trecut* obscur şi reacţionar, cu un fond sufletesc oriental, ruralo-medieval, cu procese mentale ceţoase în care raţiunea adoarme în loc să se trezească, cu porniri primitive spre fascism (vezi teza despre protofascismul lui Eminescu) etc., această „concepţie" reprezintă principalul model gnoseologic al frontierei kominternisto-sovietice şi post-kominterniste, fiind promovată în instituţii, menţinând încă sub control regiuni întinse ale mentalului nostru colectiv. Generaţii în şir au fost expuse acţiunii acestui contraeducator.

## Elita politică şi frontiera

Slăbiciunea elitei noastre politice este poate trăsătura cea mai alarmantă a frontierei din Decembrie '89 şi până astăzi. Această slăbiciune capătă forme sistematizate în care putem citi *simptonul abandonului* şi amploarea acestuia. Lectura simpomatologică a limbajului economic al guvernanţilor, fie că sunt economişti fie că nu, ne ajută să descoperim în modul de a utiliza conceptele ştiinţei economice o atitudine mai degrabă religioasă. Un concept precum acela al *economiei de piaţă* este hipostaziat, ridicat la rang de entitate religioasă şi de „mit politic". Ori de câte ori sunt discutate dificultăţile, criza şi erorile de politică economică, este invocat „mersul spre economia de piaţă". Ca şi cum *slujirea oarbă* a acestui „zeu politic" ar fi prin sine însăşi *garanţia salvării*. De altminteri, însăşi denumirea „frontului", care, s-a spus, a fost emanaţia revoluţiei (reprezentare tipic religioasă despre naşterea unui partid), este simptomatică, nu pur şi simplu accidentală. Este tot simptomul unei atitudini de tip religios în care se citeşte abandonul şi nu riposta. Ideea „salvării" presupune ideea „păcatului originar". Care să fie păcatul poporului român încat să fie somat de actualii săi guvernanţi să caute căi de mântuire?! Această idee pseudomesianică (de sorginte mesianistă) nu putea să vină decât din aceeaşi sursă de gândire din care ne-a venit şi celălalt mesianism: cel kominternist. Infrastructura mentală a elitei noastre politice seamănă mai degrabă cu mentalitatea acelor populaţii insulare care, în izolarea lor oceanică, aşteaptă salvarea de la un *zeu oceanic*, aşteptat să sosească şi despre care se crede că îl va aduce o corabie, un cargou. Acest sindrom al cargo-cultului este în mare măsură tipul psihologic al elitei nostre politice. Zeii aşteptaţi sunt: economia de piaţă şi Occidentul, pe care unele părţi din elită îl schimbă cu o reprezentare tot economică, denumită „capital străin". Acest „capital străin" ca şi „economia de piaţă", reprezintă ceva extrem de ceţos în mintea unor politicieni. Dar poate sunt mai puternice reacţiile economice!...

Max Weber remarca încă la finele secolului trecut că *„aviditatea unui câştig fără limită nu implică prin nimic capitalismul, cu atât mai puţin încă «spiritul» acestuia. Capitalismul se identifică mai curând cu controlul sau, cel puţin cu moderaţia raţională a acestui* impuls iraţional *"*. Or, tocmai această *„aviditate"*, acest *„impuls iraţional"* asociate unei reacţii slăbite, ca şi inexistente, par a fi astăzi trăsăturile de psihologie economică ale frontierei în Răsărit.

*„Setea de achizitie, «căutarea profitului», a banilor, a unei cantităţi cât mai mari de bani, n-au nimic de-a face cu*

*capitalismul... Artişti, cocote, funcţionari venali, soldati hoţi (...), cerşetori, toţi pot fi posedaţi de aceeaşi sete."*[508]

Această „sete" este cel mai semnificativ indicator psiho-economic al „frontierei răsăritene". Ea a fost, în mod fals, asimilată de reformatorii noştri de până acum capitalismului. Capitalismul modern, de tip european, este de neconceput fără *„organizarea raţională a muncii libere"*, adică fără o reacţie puternică la direcţia dezorganizatoare a capitalismului primitiv. *„Organizarea raţională a întreprinderii, legată de previziunile unei pieţe regulate şi nu de ocazii iraţionale sau politice de a specula"*, iată trăsăturile nucleare ale „spiritului capitalist". Prin urmare, *organizarea muncii* şi adoptarea *legilor de reglementare a pieţei*, iată cele două laturi ale adevăratei raţionalităţi capitaliste. Acestea sunt, prin excelenţă, produsul unui mediu spiritual reacţionar, despre care M. Weber sustine că are esenţă religioasă pur şi simplu. Exact acestea lipsesc în orientarea clasei noastre politice şi economice. Celebra expresie a primului nostru reformator din 1990 este simptomatică pentru psihologia frontierei răsăritene: *„a învăţa copilul să înoate aruncându-l în apă"*. Copilul fiind „întreprinderea", acest reformator ridica deci un principiu anticapitalist la rang de principiu de guvernare. Mentalitatea „reformatorilor" noştri nu s-a dovedit a fi una capitalistă. Ea s-a arătat a fi mentalitatea devastării economiei (deci a Antieconomiei). Neglijarea acţiunii de „raţionalizare" a „muncii naţionale" şi „abandonul" în fata pieţei, ridicată la rang de mit politic, sunt două trăsături definitori pentru frontiera răsăriteană astăzi.

Orice proces de înaintare reprezintă un proces de *frontieră*. Tremenii prin care clasa noastră politică a denumit acest fenomen sunt prin ei înşişi simptomatici. Se vorbeşte de „impact", „implementare", „interfaţă" etc. O analiză de conţinut a discursului reformatorilor noştri indică o recurenţă obositoare a unor asemenea termeni. Sintagma „implementarea reformei" a devenit, de altminteri, obiectul de predilecţie al ironiei publice. Iar, în vederile noastre, ironia publică este cu totul altceva decât zeflemeaua. Tot atât de simptomatica este introducerea, prin canalul „vorbitorilor" ministeriali, a termenului de „interfaţă". Aceşti doi termeni condensează o viziune, întreaga forţă şi toate slăbiciunile pe care ni le-au dezvăluit echipele frontiste care au guvernat ţara şi încă o guvernează. Mai presus de aceasta însă, termenii aceştia conţin întreaga poveste a frontierei răsăritene pe meleagurile valahe. Frontiera este deci un fenomen de *înaintare*, dar, pe celălalt versant al ei, ea este şi un fenomen de *întâmpinare*, de reacţie. Conceptul acesta ne ajută, aşadar, să examinăm agresiunea şi riposta la agresiune într-unul şi acelasi

508

fenomen: frontiera. Un termen ceva mai elaborat prin care elitele guvernatoare răsăritene au încercat să definească frontiera răsăriteană a fost cel de „tranziţie". Acest termen a stârnit o adevărată furoare lingvistică şi ideologică. Au apărut armate de „scriptori", aşa numiţii „analişti politici", care s-au învrednicit cu misiunea de a-i face teoria. La guvern şi la preşedenţie există „compartimente de analiză politică".

Fenomenul frontierei şi-a generat deja avocaţii: armata ideologică, o adevărată clasă ideocrată, şi catehismul tranziţiei. De la Sachs, inventatorul celebrei teorii a „terapiei de şoc" şi până la Silviu Brucan, teoreticianul „poporului cretin" (acelaşi care ieri era teoreticianul „maselor înţelepte", creatoare ale istoriei), avem registrul întreg al noii ideologii. Aceste fenomene sunt însă părţi ale frontierei. Ele însele trebuie explicate. Toate alcătuiesc simptomatologia slăbiciunii reacţiilor „organismului" îmbolnăvit de înaintarea (intruziunea) frontierei (ca ansamblu de procese dezorganizante, în acest caz).

## Frontiera şi teoria „terapiei de şoc"

Modelul gnoseologic dominant al frontierei economice în Europa răsăriteană după Decembrie este acela al teoriei şi doctrinei „terapiei de şoc".

Ca să înţelegem corect modul de manifestare al acestui model gnoseologic în cadrul frontierei răsăritene, să observăm mai întâi că aceasta implică un fenomen cu totul nou pentru procesele reconstrucţiei post-revolutionare în această zonă: *„fenomenul influenţei externe prin consilieri economici şi politici"*[509]. Antropologul american citat crede că acest fenomen îşi are sursa în succesul Planului Marshall folosit în reconstructia Europei occidentale după cel de-al doilea război mondial. *„Fenomenul este bazat pe ideologia că există sisteme sociale, politice, etice şi economice universale, care trebuie folosite de toate naţiunile. Este o credinţă întărită de războiul rece şi care îmbracă forma unei fervori religioase, fiind cunoscută sub termenul de «religie civilă». Este o viziune etnocentrică (...). Ideologia nu este religioasă, este civilă: democraţie versus comunism şi piaţă liberă versus proprietate de stat"*[510]. Frontiera, asadar, înseamnă o imensă presiune ideologică ce capătă caracter aproape religios. În esenţa sa, frontiera este câmpul de manifestare a etnocentrismului. *„Deşi consilierii străini pot crede că furnizează cele mai bune sfaturi, recomandările pot să nu fie nici obiective, nici raţionale şi nici lejere. În fapt, ţara poate să nici nu aibe şansa unei alegeri*

[509] Cf. A Helweig, **???**, p. 1.
[510] Ibid., p. 2.

*dacă să accepte ori nu consilierea sau ajutorul; programul sau împrumutul pot fi impuse în forma criteriilor de obţinere a împrumuturilor ori a comerţului."*[511]

Mecanismul proceselor etnocentriste constă din confuzia pe care o societate o face între „cultura ideală" (a te percepe în termenii idealului despre tine) şi „cultura reală" (ceea ce eşti în realitate). Confuzia aceasta dintre cultura reală şi cultura ideală dimpreună cu aderarea spontană la „religia civilă" reprezintă elementele neeconomice ale frontierei răsăritene de care depinde în mod hotărâtor dezvoltarea economică a ţărilor din zonă. La acestea se adaugă faptul ca, în genere, consilierii sunt sustinuţi de politicile monetare ale Băncii Mondiale şi de alte ţări occidentale. O asemenea poziţie este şi aceea a lui Jeffrey Sachs, profesor de economie la Harvard University. El a elaborat modelul gnoseologic a frontierei economice. Teoria sa a fost denumită teorie a „terapiei de şoc". Argumentele sale sunt următoarele: el susţine că *„sectoarele public şi privat nu pot coexista"*. Foloseşte, în acest sens, analogia conform căreia *„o schimbare graduală a unui tip de economie este similară unei ţări care încearcă să treacă de la traficul pe dreapta la cel pe stânga. Această trecere trebuie operată brusc. Nu poti să operezi schimbarea pentru camioane într-o zi şi pentru automobile în alta. La fel – susţine el – stau lucrurile şi în privinţa trecerii la piaţa liberă: schimbarea trebuie operată brusc"*[512]. Cum era firesc, teoria lui Sachs a fost *testată* în Brazilia, deci în cadrul unui proces de frontieră. *„Brazilia a aplicat filosofia economică a lui Sachs. A împrumutat enorm, s-a dezvoltat industrial şi a avut indicatori economici excelenţi. Totuşi, în ciuda faptului că a avut executivii cel mai bine plătiţi din lume, rata tuberculozei, nivelul de sărăcie şi rata îmbolnăvirilor sunt printre cele mai rele din lume. Datoria internaţională a Braziliei este, de asemenea, între cele mai ridicate din lume şi economia este pe pragul colapsului"*[513]. În plus, cum arată Helweig, nu este adevărat nici că cele două sectoare n-ar putea coexista şi avem, în acest sens, exemplul SUA. *„Când Chrysler Corporation a fost pe pragul falimentului, guvernul i-a acordat împrumuturi masive (în unele cazuri împrumuturile n-au fost niciodată rambursate). Companii publice, precum Administraţia Văii Tennessee sunt de utilitate publică. Apoi, multe instituţii, precum Fermierul American, deşi întreprinderi private, sunt amplu subvenţionate şi reglementate de guvernul SUA."*[514] Când piata total liberă a fost instituită (şi deci au lipsit reglementări ale

[511] Ibid.
[512] Ibid., p. 4.
[513] Ibid., p. 4-5.
[514] Ibid., p. 5.

întreprinderilor), cei bogaţi s-au îmbogăţit mai mult şi cei săraci au sărăcit şi mai mult[515]. Exemplele pot fi înmulţite.

În atari condiţii, pe măsură ce *„condiţiile economice s-au înrăutăţit şi s-a accentuat injustiţia socială, Congresul a adoptat legi pentru reglarea pieţii astfel încât competiţia să fie corectă"*[516]. Iată dar că gnoseologia frontierei este contestată chiar în metropolă. „Teoria de şoc" ignoră total problema „mecanismelor de susţinere", adică problema infrastructurii. Infrastructura poate îmbrăca fie forma unui mecanism de susţinere fie pe aceea a unui mecanism regulator. *„A avea mijloacele să previi exploatarea muncitorilor de către o întreprindere reprezintă o funcţie regulatorie. A avea şcoli pentru a pregăti tehnicieni de reparaţie a televizoarelor este un mecanism sau sistem de susţinere".* Gnoseologia frontierei post-decembriste este puternic susţinută de faptul că, odată cu colapsul comunismului, Occidentul îşi percepe ideologia, adică propria-i „religie civilă" ca pe o ideologie victorioasă şi corectă. În felul acesta, Occidentul încearcă să impună „implementarea" acestei ideologii sau religii civile şi altora. *„Ca multe popoare religioase, Occidentalii îi forţează pe alţii să adopte forma ideală, nu pe aceea realmente practicată în propria lor societate".* Acesta este un aspect ideologic al actualei frontiere şi cu el ne confruntăm în planul infrastructurii mentale a reformei. De rezolvarea sa depinde nu doar succesul reformei (deja hipostaziată şi aceasta religios), ci însăşi şansa României.

[515] Cf. ibid.
[516] Ibid., p. 6.

# Sociologia americană a frontierei. Universalitatea frontierei americane

## Expansiunea Europei moderne. Frontiera americană

Frontiera ca experienţă colectivă este un laborator antropologic, spiritual, etnologic şi chiar religios (teologic). Experienţa frontierei a fost examinată *pe viu* şi sistematic într-un singur caz, acela al frontierei americane, mai precis al *înaintării spre vest*, o uriaşă *mişcare* de populaţii desfăşurată pe parcursul a circa patru sute de ani (din secolul al XVI-lea când primii *„oameni ai frontierei"* – spanioli, francezi şi englezi – au pus piciorul pe pământul Americii, până în secolul al XIX-lea când deja *„pionierii"* noi lumi erau pe ţărmul Pacificului: *„Pe la 1840, pionierii erau pe malurile Pacificului; pe la 1890, marile platouri erau deja locuite"*[517]. Înaintarea spre vest a fost cel mai semnificativ fenomen la scară planetară din ultimul mileniu şi numai formula epopeicului combinată cu saga nordică a vikingilor ar putea să dea seama despre acest incomparabil fenomen.

Ceea ce ştim cu oarecare certitudine este că mişcarea frontierei spre vest (spre Pacific) a însemnat o *„adâncire a experienţei americane"*, mai exact spus, s-a suprapus peste fenomenul însuşi al *„americanizării"*. Frontiera a creat America. Fenomenul este comparabil, la scara unui continent, doar cu înaintarea frontierei romane, care a creat Europa. Aşa cum înaintarea spre Pacific a creat Marea Americă, uriaşul „popor american", tot astfel înaintarea frontierei romane în cele trei direcţii: africană, atlantică şi continentală, a creat *„tipul european"*, care era unul – *cives romanus* – în tot cuprinsul imperiului, devenit astfel *„orbis terrarum"*. Fenomenul nu s-a mai repetat de atunci, nici chiar cu *Bizanţul* ori cu *Imperiul otoman sau rusesc*. Nici unul dintre imperile post-romane n-a mai reuşit să creeze o nouă sinteză, un „popor" nou ca *Roma* în vechime şi ca *Europa americană* în modernitate. Ciclul expansiunii americane este deci singurul comparabil cu marea expansiune romană şi istoria Americii poate fi socotită drept „ciclul roman" (imperial) al expansiunii Europei moderne. Înaintarea spre Pacific este comparabilă aşadar numai cu expansiunea Romei, atât ca amplitudine cât şi ca fenomen de civilizaţie. Ambele au purtat un

[517] Cf. M. Ridge [i R. A. Billington eds., **American Frontier Story. A Documentary History of Westward Expansion**, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1969, p. 2.

germene civilizator, au difuzat în spaţiul de expansiune o nouă *civilizaţie* nu doar o *stăpânire*, aşa cum s-a întâmplat cu alte imperii (în special cu cel otoman şi rusesc, în ambele lui cicluri: ţarist şi comunist).

*„Înaintarea spre vest"* (westward march) a creat instituţiile americane şi caracterul naţional american, a creat America, acest „miracol" al epocii moderne. Cu acest fenomen, pe care-l denumim „fenomen al frontierei", paradigmele ştiinţelor umane au fost răscolite. Graţie *„înaintării frontierei americane"* şi studilor *pe viu* ocazionate de acest fenomen, putem afirma fără sfială că frontiera ca fenomen este un *factor creator* de primă însemnătate.

Observând *„modul în care frontiera a înaintat"* (*the way in which the frontier advanced*) ne dăm seama că această *„deplasare"* a fost un *„fenomen social total"*, adică a modelat totul: moravuri, instituţii, comunităţi, profesii şi practici, culturi şi mentalităţi, spiritul şi structurile psihice; a imprimat acele predispoziţii stilistice în atitudinile şi conduita marilor colectivităţi, care ne îngăduie să vorbim despre un „caracter naţional". *„Privind cu atenţie la pionieratul conpatrioţilor lor în înaintarea spre vest, americanii au putut afla multe despre felul în care frontiera a avansat şi au putut face inferenţe în legătură cu efectul acestei expansiuni asupra caracterului şi instituţiilor naţionale americane. Ei au identificat motivele ce i-au obligat pe unii să părăsească securitatea şi confortul comunităţilor stabile optând pentru pericolele şi disconfortul vieţii de pionierat. Au observat că modelul aşezărilor era reprodus cu fiecare frontieră succesivă, deşi întotdeauna cu anumite diferenţe. Au observat că tipuri clare apăreau de-a lungul noilor teritorii vestice – trapperi, conducători de cirezi, pădurari, fermieri pionieri, fermieri mai bine echipaţi şi fondatori de oraşe, pentru a numi câteva dintre ele – şi că aceste tipuri erau prezente la toate frontierele, deşi în proporţii variate."*[518] Este pentru noi, în afară de îndoială că tot astfel se va fi desfăşurat înaintarea frontierei romane, care nu s-a redus sub nici o formă doar la înaintarea legiunilor romane, ci a implicat o formidabilă „revoluţie a motivaţiilor" care i-a împins pe mulţi să părăsească *„securitatea aşezărilor stabile"* pentru pericolele şi disconfortul vieţii de „pionieri" ai noilor teritorii. Odată cu soldaţii romani s-au urnit capitaliştii metropolei (altfel de unde resursele pentru construcţii precum apeducte, drumuri, băi şi circuri?!), minerii, marile corpuri de meşteşugari, fermierii pământurilor desţelenite, marii agricultori (cu un echipament agricol la vârf), fondatorii de oraşe (town planters) etc., etc.

Simion Mehedinţi are dreptate să considere Dacia o „Americă" a antichităţii romane. Fără o asemenea „revoluţie a motivaţiilor" sau „impulsurilor", expansiunea romană e de

[518] Ibid., p. 2-3.

neconceput. Lucrul acesta devine vizibil pentru cel ce examinează fenomenul frontierei americane, al înaintării sale spre vest. Psihologia acestor oameni este şi ea de o factură specială, capabilă de noi sinteze, extrem de permeabilă la obiceiurile locului, învăţând rapid şi enorm în mişcare, modelând spaţiul şi lasându-se modelaţi de mediul locurilor pe care le parcurg şi în care se opresc succesiv să traiască (esenţa „frontierei succesive"), fixând astfel *bornele* unei noi civilizaţii în ţinuturile de frontieră etc., etc.

## Frontiera necontrolată. Experienţele frontierei

Frontiera americană este, în altă ordine de idei, un exemplu de „frontieră liberă", adică o frontieră care şi-a creat singură psihologiile, tipurile umane, modelul de societate (convieţuire), instituţiile şi caracterul naţional. Propunem să se facă deosebirea, aşadar, între *„frontiera liberă"* şi *„frontiera necontrolată"*, care, altminteri spus, antrenează în mişcările ei consecinţe dezastruoase asupra populaţiilor locale, fără ca ceva intrinsec (ordinea sau legea oamenilor frontierei) sau extrinsec (regula cuceritorului) să exercite vreun control sau vreo limitare asupra acestor efecte negative, dezastruoase. Majoritatea imperiilor răsăritene moderne se încadrează aici, adică antrenează în expansiunea lor un fenomen de frontieră necontrolată. „Capitalismul fiscal-comercial" spre deosebire de cel „occidental" are şi el un asemenea caracter, de forţă care dezlănţuie în zona sa de expansiune o „frontieră necontrolată". Imperiile etnocratice sau cele de substituţie se dezvoltă după acelaşi model al frontierei necontrolate. Exploziile antiromâneşti în unele straturi ale maghiarimii transilvănene care au condus uneori la atrocităţi sunt expresia caracterului necontrolat al frontierei austro-ungare în Transilvania. Manifestările etnocraţiei ruso-comuniste în Basarabia sunt şi ele expresii ale frontierei necontrolate a Imperiului ruso-sovietic.

Este absolut necesar să nu facem confuzie între „frontiera necontrolată" (*uncontrolled frontier*) şi „frontiera liberă" proprie situaţiilor pe care sociologia americană le asimilează cunoscutelor *„experienţe de frontieră"* (*pioneering experiences*). Alexis de Tocqueville considera că democraţia americană este o creaţie a frontierei americane. El a scris despre o *„democraţie a frontierei"* (*frontier democracy*), apreciind că, peste tot în Statele Unite, *„spiritul democratic"* a fost asociat *„experientelor de frontieră"* (*pioneering experiences*). Viaţa americană este, în acest sens, *„viaţă de frontieră"*, este chiar creaţia frontierei. Nicaieri nu se

poate verifica mai bine ca în acest caz rolul de *factor creator* al frontierei.

Teoria frontierei este o alternativă la teoria „izvodală", coform căreia modul de a fi al societăţilor moderne, instituţiile moderne s-au născut dintr-o sursă, un germene localizat în societăţile medievale, dezvoltându-se apoi treptat până când au atins starea matură. Teoria frontierei, dimpotriva, fixeaza originile unei culturi, ale unui mod de a fi, în experienţele frontierei (*pioneering experiences*). Cazul american este, cu adevărat, cel mai concludent. Situaţia a devenit vizibilă graţie cunoscutului eseu al lui Frederick Jackson Turner, **The Significance of the Frontier in the American History** (prezentat la o conferinţă a Asociaţiei Americane de Istorie din Chicago, în 1893). În viziunea lui Turner, instituţiile americane n-au evoluat pur şi simplu dintr-un „germene" medieval, diferenţele majore dintre poporul american şi popoarele europene avându-şi sursa în experienţele frontierei. *„Particularitatea instituţiilor americane constă în faptul că ele au fost constrânse să se adapteze, ele însele, schimbărilor unui popor în expansiune – schimbărilor implicate de traversarea unui continent, de cucerirea unor teritorii virgine şi de dezvoltarea în fiecare arie a unei vieţi urbane complexe pornindu-se de la condiţiile economice şi politice primitive ale frontierei. (...) Astfel, dezvoltarea americană nu este o simplă înaintare liniară, ci implică o continuă reîntoarcere la condiţiile primitive în cadrul (pe linia) unei frontiere care înaintează continuu şi antrenează o nouă dezvoltare pentru această arie"* (de frontieră). (*„Dezvoltarea socială americană a reînceput iar şi iar odată cu înaintarea frontierei"*.) *„Această permanentă renaştere, această fluiditate a vieţii americane, această expansiune spre vest cu oportunităţile ei, acest contact continuu cu simplitatea societăţii primitive furnizează forţele care predomină în caracterul american."*[519] Există, iată, şi în cazul Americii o dualitate a paradigmelor frontierei. A explica America de pe poziţia „coastei Atlanticului" nu este acelaşi lucru cu a o explica de pe poziţia „Vestului". Turner apreciază că *„adevăratul punct de vedere în istoria naţiunii americane nu este Coasta Atlanticului, ci Marele Vest"*[520]. Chiar sclavia ocupă un asa de mare rol în istoria Americii datorită relaţiei sale cu *„expansiunea spre vest"*. Frontiera nu înseamnă, în acest caz, ceea ce se arată a fi ea pentru Europa post-medievală: *„o linie fortificată despărţind populaţii dense"*. Geografic, frontiera americană constă din întreaga ei „centură" care cuprinde „pământuri nelocuite" (*free land*)[521]. Aceasta *„margine a locuirii"*

[519] Martin Ridge [i Ray A. Billington eds., **American Frontier Story...**, New York, 1969, p. 17.
[520] Turner, op. cit., p. 17.
[521] **The Indian Country and outer margin of the «settled area» of the census report**, p. 18

(*margin of settlement*) are o densitate care abia trece de doi locuitori pe mila pătrată[522].

Sociologic vorbind însa, *„în colonizarea Americii trebuie să observăm cum anume viaţa europeană a penetrat continentul şi cum anume America a modificat-o, a dezvoltat-o şi a reacţionat asupra Europei. Istoria noastră timpurie este studiul germenilor europeni care s-au dezvoltat în mediul american. Prea multa atenţie a fost acordată originilor germanice şi prea puţină factorilor americani. Frontiera este linia celei mai rapide şi mai eficiente americanizări"*[523] (p. 18).

Iată, dar, modelul turnerian al frontierei:

a) *dezvoltare prin continuă reîntoarcere* (la aceleaşi date originare ale modelului american genuin);

b) afirmarea sau înaintarea spaţială a vieţii europene printr-o continuă ripostă, *reacţie la modelul european nuclear;*

c) *americanizarea agentului pe masura înaintării lui* de la est spre vest. Numim acest proces „autohtonizare", adica transformarea noului sosit în „omul pământului" sau al „locului".

Dezvoltarea *prin întoarcere* (*ab originem*), transformarea progresivă a *modelului nuclear* al colonistului şi autohtonizarea, transformarea noului sosit în „om al locului" sunt trăsă turi care aproximează procesul sociologic al frontierei.

Aşa se face că, încetul cu încetul, colonistul *„transformă mediul genuin al locului, dar rezultatul nu este vechea Europă nici pur şi simplu dezvoltarea germenilor germanici. (...) Fapt este că aici apare un nou produs, care este american"*[524]. Este drept că, la început, în prima sa linie, când frontiera a atins coastele Atlanticului, ea era *„frontiera Europei într-un sens foarte veridic. Pe măsură ce-a înaintat spre vest însă, frontiera a devenit tot mai mult americană (...). Astfel, înaintarea frontierei a însemnat o progresivă ieşire de sub influenţa Europei, o creştere progresivă a independenţei pe baze americane. Şi a studia această înaintare, a-i studia pe oamenii care s-au afirmat în aceste condiţii, rezultatele economice, politice şi sociale ale acestei înaintări înseamnă a studia partea americană a istoriei noastre..."*[525].

## Frontiera ca fenomen social total

Modelul turnerian are o valabilitate situată deasupra cazului american, cum o să vedem mai încolo. Este un model pe deplin aplicabil pentru studiul frontierei romane în antichitate, ca şi

[522] Ibid.
[523] Turner, op. cit., p. 18.
[524] Ibid., p. 18.
[525] Ibid., p. 18.

pentru studiul frontierei occidentale în epoca modernă. Aşa cum înaintarea frontierei europene dincolo de Atlantic a însemnat nu pur şi simplu europenizarea Americii, ci poate că în primul rând americanizarea Europei, tot astfel înaintarea Romei pe cele trei direcţii – spre Africa, spre Atlantic şi spre Dacia (faţada continentală) a însemnat: a) africanizarea Romei; b) galo-germanizarea ei şi c) dacizarea acesteia. Liniile înaintarii ei au fost în principal trei: a) hispano-africană; b) galo-britanică şi c) traco-ilirică. Ne aşteptăm deci să identificăm cele trei modele moştenitoare ale Romei: a) romanitatea mediteraneană (din în mediul căreia a ieşit modelul mozarab); b) romanitatea apuseană (din mediul căreia a iesit modelul carolingian) şi c) romanitatea orientală (din mediul căreia a ieşit modelul bizantin). Acestea sunt sintezele care au ieşit din înaintarea frontierei romane, asa cum din înaintarea frontierei europene (sau occidentale) în America a ieşit modelul american (sau poate că America ea însăşi conţine trei modele distincte – ori două sau mai multe – care vor ieşi la iveală mâine, deosebind lumea coastei atlantice newyorkeze de lumea vestică a Californiei şi pe amândouă de lumea sudică a Texasului). Oricum, examinarea atentă a paradigmei turneriene se dovedeşte obligatorie într-o lucrare consacrată frontierei (motiv pentru care staruim încă asupra acestui studiu, unic în sociologia mondială).

Ce a promovat frontiera în procesele ei de înaintare? *„Mai întâi vom observa că frontiera a promovat formarea unei naţionalităţi compozite pentru poporul american. Coasta a fost preponderent engleză, dar valurile ulterioare ale imigrării continentale au traversat coasta spre ţinuturile nelocuite."*[526] Elementul dominant al stocului frontierei coloniale a fost constituit din irlandezi, scoţieni, germani, olandezi (din Pennsylvania). Lor li s-au atasat *„eliberaţii"* (cei ce şi-au răscumpărat eliberarea). *„În general, aceşti eliberaţi (redemptioners) făceau parte dintr-un stoc non-englez. În creuzetul frontierei, imigranţii erau americanizţi, eliberaţi, fuzionând într-o rasă mixtă, ne-engleză atât în naţionalitate cât şi în caracteristici. Procesul s-a desfăşurat continuu din primele zile până azi."*[527]

Turner atrage atenţia că nu trebuie să interpretăm eronat faptul vorbirii limbii engleze ca *„limbă comună"* sau *„de stat"*, adică nu trebuie să extrapolăm această trăsătură asupra *„caracterului poporului american"*, care este ne-englez. *„La mijlocul secolului al XIX-lea, elementul germanic din Wisconsin era atât de numeros (predominant) încât unii publicişti militau pentru crearea unui stat germanic din această comunitate, concentrând astfel colonizarea lor. Un atare exemplu ne avertizează să nu*

[526] Ibid., p. 18.
[527] Ibid., p. 19.

*extrapolăm faptul că în America există o limbă engleză comună în credinţa ca stocul este de asemenea englez."*[528] Mai mult chiar, *„înaintea frontierei a diminuat dependenţa de Anglia"*[529].

O a doua trăsătură a frontierei constă în apariţia unei *„cereri de comercianţi"*. Pe măsură ce frontiera s-a îndepărtat de hinterlandul metropolei (în acest caz, de coasta Atlanticului), a sporit nevoia unei „clase de comercianţi" care să preia funcţiile schimburilor cu noile teritorii. *„Efectul acestei faze a acţiunii frontierei asupra zonei nordice devine vizibil când realizăm faptul că înaintarea frontierei a provocat apariţia oraşelor de coastă precum Boston, New York şi Baltimore, care au intrat în rivalitate pentru ceea ce G. Washington a numit «comerţul extensiv şi tot mai rentabil al unui nou imperiu»."*[530] Încă o dată, e bine să remarcăm faptul că niciodată o forntieră nu este un fenomen omogen, monovalent, ci, dimpotrivă, un fenomen extrem de complex, care antrenează în dinamismele sale înregul aparat al unei civilizaţii. De aceea, vom spune că *frontiera* nu înseamnă rarefierea unei civilizaţii, ci, din contră, precipitarea ei, creşterea densităţii elementelor acesteia în raport cu o formidabilă *ofertă de creştere*, cu o adevărată „ţară a făgăduinţei". Nu întâmplător, fenomenele de frontieră resuscită mitul „ţării făgăduinţei", oamenii frontierei capătă acea forţă interioară a marilor comunităţi mesianice, a acelor colectivităţi care poartă cu ele o extraordinară „revoluţie a speranţei". Dintr-o asemenea revoluţie a speranţei se nasc apoi „religiile frontierei", care, în genere, sunt religii eshatologice, milenariste.

Înţelegem, iată, de ce America nu este a creştinismului originar, european (catolic sau ortodox), ci a unui creştinism reformat de aceste nuclee mesianice, de curentul eshatologic pe care-l dezvoltă populaţiile frontierei. La revoluţia motivaţiilor se adaugă, iată, o revoluţie a speranţei şi ambele trăsături devin, apoi, elemente definitorii pentru noul popor care se naşte, pentru ceea ce s-ar putea denumi „caracter naţional". Poporul american, ca toate popoarele frontierei, este un *popor voluntarist şi mesianic*, nutreşte deci o teribilă încredere în performanţă, în faptă şi în viitor. Din valorizarea faptei a ieşit întreaga filosofie americană, pragmatismul, după cum din valorizarea viitorului, a speranţei, a ieşit religia americană, care este una neo-protestantă (a dat, adică, un nou avânt, o nouă întemeiere protestantismului).

Iată, dar, că experienţa frontierei este un fenomen total, care creează toate *trăsăturile matriceale* ale unei culturi, adică o nouă *matrice culturală*, un nou *tipar etnospiritual* (un *nou popor*) şi o *nouă religie* (inclusiv o nouă morală, o nouă metafizică şi, de ce

[528] Ibid., p. 19.
[529] Ibid., p. 19.
[530] Ibid., p. 19.

nu, o nouă viziune asupra formei, deci o altă estetică). Fenomenul frontierei este, iată, un *„fenomen social total"* (M. Mauss), adica un fenomen care modelează toate caracteristicile de viaţă ale unei întregi colectivităţi. Prin studiul frontierei americane putem dobândi şanse noi pentru înţelegerea altor frontiere aflate în expansiune (precum frontiera occidentală, care-a intrat în expansiune începând cu secolul al XVI-lea) ori, în antichitate, frontiera romană sau, în fine, frontiera bizantină, otomană, ruso-kominternistă, în epocile medievală şi modernă. Întorcându-ne la cazul frontierei americane, vom reţine celelalte trăsături evidenţiate de Turner.

## Frontiera americană şi geneza naţionalismului modern. Naţionalism, democraţie, capitalism

Una dintre caracteristicile frontierei constă în modelul ei integrator, anti-secesionist, non-fragmentarist. Regiunea care sintetizează cel mai bine această caracteristică este regiunea centrală (*Middle region*). *„Regiunea centrală, în care se intra prin portul New York, a fost o poartă deschisă spre întreaga Europă. Partea de sud a zonei de coastă este reprezentată semnificativ de tipul englez, modificat de climatul cald şi de munca cu sclavi, trăind după un tipar seniorial pe marile plantaţii; Noua Anglie este reprezentatiăa pentru o mişcare engleză specifică – puritanismul. Regiunea centrală a fost mai putin engleză decât alte zone. Ea cuprindea un bogat amestec de naţionalităţi, o societate cu o largă variaţie interioară, un oraş amestecat şi un sistem de guvernare locală, o viaţă economică variată, multe secte religioase. Pe scurt, a fost o regiune medie între Noua Anglie şi Sud, între Est şi Vest. Ea a reprezentat acea naţionalitate compozită pe care o înfăţişează Statele Unite contemporane, acea juxtapunere de grupuri ne-engleze, ocupând o vale sau o mică aşezare şi trădând unele reflectări ale hărţii Europei în varietatea lor. Era democratica şi non-secesionista, dacă nu chiar naţională; «oameni blânzi, toleranţi şi optimişti., puternic înrădăcinaţi în prosperitatea materială... Este o regiune tipică pentru Statele Unite. (...) Această regiune a devenit regiunea americană tipică. Chiar New-Englander (...), întârziind în New York ori în Pennsylvania în drumul său spre vest, şi pierdea ceva din persistenţa atitudinii sale separatiste, secesioniste."*[531] Frontiera a creat deci şi filosofia anti-secesionistă, naţionalistă. *„Tocmai această tendinţă naţionalistă a Vestului a transformat democraţia lui Jefferson în republicanismul naţional al lui Monroe şi în democraţia lui Andrew Jackson. Vestul Razboiului din 1812, Vestul lui Clay, Benton şi Harisson, al lui*

[531] Ibid., p. 21.

*Andrew Jackson (...) a avut o solidaritate specifică cu tendinţele naţionale"*. (...) *„Sclavajul a fost trăsătura secesionistă care nu poate fi negată, dar în Vest el n-a putut rămâne secesionist."*[532]

Frontiera a creat, iată, naţionalismul american şi, în ciuda aparenţelor, ea nu susţine secesionismele, ci, dimpotrivă, aşa cum ne-o dovedeşte cazul Americii. *„Mobilitatea populaţiei înseamnă moartea localismului şi frontiera de vest a acţionat irezistibil spre delocalizarea populaţiei. Efectele au acţionat invers, dinspre frontieră, şi au afectat profund Coasta Atlanticului şi chiar Lumea Veche"*[533] (deci Europa, n. n.). Frontiera americană, într-un anume sens, dacă n-a creat naţionalismele europene, le-a stimulat în orice caz. Willson-ismul este expresia acestei tendinţe americane pe tot continentul european. Când America sfârşise prin a deveni naţională, curentul acesta a traversat Atlanticul şi, prin influenţă inversă, a creat Europa naţiunilor, Europa Păcii de la Versailles şi de la Trianon. Această pace, cea mai înaltă pace de tipar european, este ea însăşi, în mare măsură, creaţia (prin reflex) a frontierei americane, a înaintării acestei frontiere spre vest ori, dacă vrem, culminaţia acestui proces şi deci încheierea lui. Alături de tendinţa naţionalistă în Europa, care este, iată, un reflex culminativ al frontierei americane (al înaintării acesteia spre vest, spre Pacific, de unde, prin efect răsturnat, modelează, iată, însăşi Europa), o altă tendinţă va marca în chip decisiv Europa şi care, în viziunea lui Turner este tot o influenţă a frontierei americane.

*„Cel mai important efect al frontierei,* remarca Turner, *a fost propagarea democraţiei (în America) şi în Europa. Asa cum s-a subliniat, frontiera este generatoare de individualism. Societatea complexă este precipitată de ţinuturile sălbatice spre un fel de organizare primitivă bazată pe familie. Tendinţa este antisocială. Ea mai produce antipatie faţă de orice control şi mai ales faţă de orice control direct."*[534] Chestiunea are valabilitate mai largă decât ne închipuim şi ne ajută să înţelegem mai bine astăzi procesele de expansiune a capitalismului sălbatic în Europa de răsărit după 1989. În ciuda profeţilor neo-comunismului, teoria lui Turner ne arata ca orice „frontieră necontrolată" (deci „sălbatică") antrenează o *retragere* în familie, într-o organizare care întăreşte (nu slăbeşte) comunitatea familială, şi deci o *reacţie* contra oricărei forme de control direct, supraordonat.

Încat procesele *tranziţiei* actuale susţin, în mod fatal, orientarea democratică şi atitudinea favorabilă unei *întăriri a autorităţii*; nu indică nici pe departe orientări spre neo-comunism ori spre neo-totalitarism, cum se afirmă în texte publicistice superficiale, ci este, mai degrabă, o atitudine proprie tiparului de

[532] Ibid., p. 22.
[533] Ibid., p. 22.
[534] Ibid., p. 22.

organizare comunitar-familială (care are nevoie de un anume autoritarism instituţional, singurul care este benefic organizării familiale şi deci democratiei de tip american, bazată pe *„libertăţi individuale"*, dar şi pe un puternic *„spirit comunitar"*). Acest *„individualism al frontierei"* a *„promovat dintru început democraţia"* şi, în general, promovează democraţia în cadrul tuturor experientelor de frontieră, graţie tocmai caracterului *liber*, oarecum sălbatic, necontrolat al acesteia. Într-un anume sens, s-ar putea ca această tendinţă să fie prea puternică şi să ameninţe chiar *comunitatea* (de orice fel), adica să acţioneze distructiv asupra spiritului comunitar şi, în aceste cazuri, ea este contracarată de reacţia inversă care cere un climat de autoritate şi de protecţie a vieţii comunitare.

Aşa se face că statele care au intrat în *Uniune* (statele frontierei) au venit în ea cu prevederile sufragiului democratic. *„Vesticul New York (western New York) a fost cel care a forţat o extindere a sufragiului în convenţia constituţională din 1821; iar Virginia de vest a fost aceea care a constrâns regiunea de coastă (tidewater region) să cuprindă prevederea unui sufragiu mai liberal în Constituţia din 1830 şi să admită regiunii de frontieră reprezentarea mai proporţionala cu aceea a aristocraţiei din regiunea de coastă. Triumful democraţiei ca forţă eficientă a naţiunii s-a produs odată cu predominarea vestică sub Jackson şi sub William Henry Harrison şi a însemnat triumful frontierei – cu toate elementele sale bune şi rele"*[535].

## Spiritul frontierei

Frontiera dezvoltă, iată, trăsături pozitive şi negative (în acest caz, excesul de individualism, egocentrismul împingând libertatea individuală dincolo de marginile măsurate, ceea ce afectează „spiritul civic", conducând la slaba valorizare a onoarei în afaceri, monedă inflaţionară, afaceri bancare riscante etc.). Turner stabileşte chiar o regularitate în ceea ce priveste integritatea afacerilor financiare şi perioadele de expansiune a frontierei. *„Fiecare dintre perioadele de slăbire a integrităţii financiare coincide cu perioadele de apariţie a unui nou set de comunităţi de frontieră."*[536]

Alături de revoluţia motivaţiilor şi a speranţei, acest capitalism salbatic, speculativ, etc. este o altă trăsătură definitorie pentru procesul (procesele) de frontieră. În toate aceste trei cazuri avem de-a face, într-un sens, cu o dezorganizare interioară a emotionalităţii. Toate simţurile par a fi în exces: dorinţa de

[535] Ibid., p. 22.
[536] Ibid., p. 23.

câştig cu orice pret (instinctul câştigului), spiritul întreprinzător (instinctul muncii – *workmanship instinct*) şi sentimentul de încredere în viitor (un fel de „instinct al timpului"). Alături de acestea, Turner subliniază şi trăsăturile intelectuale ale frontierei. *„Trăsăturile cele mai puternice ale intelectualului american sunt datorate frontierei"*[537], afirmă istoricul american, între care se numără: acuitatea şi curiozitatea de multe ori excesivă, simţul practic, inventivitatea, ataşamentul pentru aspectele materiale ale vieţii, lipsa simţului artistic, compensată de capacitatea de a realiza ţeluri grandioase, energia neobosită, individualismul predominant şi peste toate spiritul adolescentin şi exuberanţa provenite din sentimentul libertăţii.

Putem vorbi, iată, de o economie şi o sociologie a frontierei, de o antropologie şi o psihologie a frontierei, de o religie, o filosofie şi o morală a frontierei şi, nu în ultimul rând, de o politică a frontierei. Toate acestea ne avertizează că frontiera este un fenomen extrem de complex şi că experimentalismul actual în domeniul frontierei n-are nimic de-a face cu spiritul frontierei, ci dimpotrivă. Elaborarea de către Turner a *„ipotezelor frontierei"* a înzestrat ştiinţa societăţilor cu un nou instrument de cunoaştere care nu trebuie ignorat dacă vrem să facem paşi în direcţia unei mai bune înţelegeri a popoarelor şi între popoare, religii, culturi şi civilizatii. Secolul al XXI-lea va fi unul al triumfului deplin al paradigmelor frontierei, în toate domeniile. Frontierele nu dispar în secolul al XXI-lea, frontierele îşi dau rodul lor plenar în toate domeniile abia în epoca multiglobalizărilor.

Să luăm aminte aşadar la această idee revoluţionară a lui Turner: mişcarea unei frontiere poate crea o lume. Lumea în care trăim noi astăzi, cu părţile ei bune şi rele, este deopotrivă creaţia frontierelor, a mişcării frontierelor în diversele zone ale planetei. Va trebui să părăsim, iată, paradigma antropologiei istoriciste (atât de strălucit ilustrată de un Le Goff, de pildă) care caută originile Europei moderne în germenii societăţilor medievale, în acel *„lung ev mediu occidental"*. Europa este deopotrivă creaţia mişcării frontierelor sale interioare, ca şi a înaintării propriei sale frontiere (externe). Ea este, în bună măsură, bunăoară, creaţia frontierei americane, adică a frontierei sale transatlantice. Înaintarea spre Pacific a antrenat o radicală schimbare la faţă şi de destin a Europei însăşi, adică a Vechii Lumi. Tot astfel, un fenomen ca acela al frontierei ruso-comuniste a marcat destinul popoarelor răsăritene (cel puţin) mai mult decât ne putem imagina. Dacă vom ignora fenomenul frontierei şi serviciul paradigmelor ei în procesul cunoaşterii, vom risca să eşuăm într-un chip lamentabil în actul autocunoaşterii noastre ca destin şi identitate europeană.

---

[537] Ibid., p. 23.

## Frontiera în abordarea americană. James Turner şi „orizontul de aşteptare" american

În 1883, cu ocazia sărbătoririi a patru ani de la descoperirea Americii, oraşele din Vestul Mijlociu (Middle West), Chicago şi Saint Lopez au obţinut permisiunea de a găzdui serbările oficiale. Cu acest prilej, tânărul profesor de la Universitatea din Wisconsin, James Jackson Turner a expus la şedinţa festivă a Asociaţiei Americane de Istorie – una dintre cele mai venerabile instituţii academice – faimoasa comunicare **Semnificaţia frontierei în istoria americană**. Eseul a făcut epocă. Peste douăzeci şi şapte de ani, alături de alte scrieri ale istoricului, va fi inclus în volumul **Frontiera în istoria americană**.

Importanţa excepţională a eseului lui Turner rezidă în faptul că, pentru prima oară în analiza esenţei şi specificului civilizaţiei americane, acest fenomen este privit ca *un fapt în sine*. Rebel faţă de teoriile de sorginte germană care tratau instituţiile prin apel la originea lor „din pădurile Germaniei medievale", Turner a avansat teza *diferenţelor* între civilizaţia americană şi europeană. Deosebirile se explică prin contextul geografic şi social specific celor două zone. *Frontiera* este cauza naşterii poporului american – *„frontiera este linia celei mai rapide şi efective americanizări..."*, comenta Richard Hofstadter –, acţionând ca un veritabil *„vas de topit"* (melting pot), în care „datele" iniţiale ale noilor veniţi sunt absorbite şi racordate la aceleaşi coordonate.

Ceea ce ne preocupă în acest paragraf nu este atât dezbaterea demersului turnerian, cât, mai degrabă, sugestia în favparea unei *sociologii a sociologiei americane*.

Spaţiul culturii americane era dominat la sfârşitul secolului al XIX-lea de perceptele teoretice emise de Charles Darwin[538]. Orizontul mental american era cucerit de darwinismul social, iar pecetea pe care acest vector a aşezat-o pe concepţia lui James Turner este fără echivoc. Turner a desenat atunci ecuaţia specifică a unui mediu, indicând, concomitent, şi informaţii precise

---

[538] A se vedea, despre influenţa exercitată de C. Darwin în spaţiul american, Richard Hofstadter, **The Progressive Historians: Turner, Beard, Parrignton**, New York: Alfred A. Knopf, 1968 [i G. R Sloam, **Geopolitics in United States Strategic Policy 1890-1984**, Wheatsheaf Books, 1988, capitolul „A Sociological Perspective of Geopolitical Theory" (p. 221-227). Semnificativă este şi opţiunea lui Th. Roosvelt, explicită în favoarea darwinismului social în politica SUA (**The Stenuous Life**, London, 1902), iar H. :Lea, în 1906, *„mergea aşa de departe încât vedea o analogie directă între diferenţa stadiilor biologice ale dezvoltării omului şi evoluţia naţiunilor"* (Sloam, op. cit., p. 230-235).

despre conjunctura în care evolua. Forţa de penetrare a tezei istoricului de la Universitatea din Wisconsin se explică în primul rând prin adecvarea sa la un „orizont de aşteptare". Noutatea concepţiei avansate de Turner a captat pentru o vreme îndelungată gândirea socială americană. M. Cohen, Morton White, A. W. Small etc. sunt numai câteva nume de autori care au preluat paradigma utilizând-o în scrierile lor. Odată cu preluarea tezelor lui Turner au apărut, evident, şi criticile. R. Hofstadter este unul dintre cei ce-au amendat eseurile istoricului american. El limita aria analizelor şi restrângea câtegoria de populaţie căreia i se putea circumscrie explicaţia propusă de Turner. Observaţiile lui Hofstadter pot fi validate, deşi sunt, fără îndoială, parţiale. Prin prisma discuţiei noastre, se plasează însă alăturea de fenomen. Căci ceea ce se cuvine subliniat în primul rând, în pofida unor posibile ajustări, este faptul că „paradigma frontierei" lucra şi lucrează în cultura americană, că acest tip de explicaţie s-a fixat impecabil pe un orizont de aşteptare şi prin asta a devenit emblematică pentru intervalul sfârşitului de secol XIX al societăţii americane. Asupra acestui aspect am vrut să stăruim la acest punct în discutarea sociologiei frontierei americane.

# Frontieră şi asediu. Năvălirile barbare şi metamorfoza frontierei

## Teoria „cetăţii asediate". Specificul asimilării europene a maghiarilor

Istoricii platformelor post-decembriste au strigat, imediat după 1989, într-o singură voce: *„România nu a fost şi nu este o cetate asediată"*. În această aserţiune răzbate o speranţă ori o iluzie, în varianta bună, sau o diversiune care ar avea rostul să cultive delăsarea, abandonul în fata noilor agresiuni, în varianta rea.

În realitate, asediul „cetăţii carpatice" a început cu necontenitele atacuri asupra frontierei romane. Aceasta este o altă caracteristică individualizatoare a frontierei romane. „Asediul cetăţii carpatice", ca asediu al frontierei romane (al romanităţii) n-a încetat niciodată.

Primul geopolitician care a propus metafor şi teoria „cetăţii asediate" a fost Simion Mehedinţi. *„Dacă (...) ne întoarcem ochii spre restul evului mediu şi spre timpurile moderne, ceea ce caracterizează îndeosebi istoria poporului român este* asedierea aproape neîntreruptă a cetăţii carpatice *de către alte neamuri. Năvălirile au durat aici mai mult decât în orice parte a continentului european"*[539]. Simion Mehedinţi arată că aceste navaliri se pot consemna până *„în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când Europa centrală şi apuseană erau în plină înflorire"* (la 1758, hoardele tătarilor năvăleau până la poalele Carpaţilor). Concluzia lui Mehedinţi este: *„năvălitorii s-au măcinat rând pe rând, iar blocul românesc s-a păstrat cum arată harta"*[540].

(harta cu comentariul: „Asediul cetăţii carpatice")

Cei mai stăruitori au fost slavii. *„În zona Carpaţilor româneşti, toţi barbarii evului mediu au pierit, lăsând amintirea lor doar în toponimie"*[541]. Dintre toate *„neamurile asiatice"* (asediatoare) au rămas în vecinătatea noastră doar unguri, tătari şi turci. *„Acestea trei au reprezentat pentru români, timp de mai mult secole, ceea ce am numit «asediul cetăţii carpatice»"*[542]. Primul caz reprezentativ pentru studiul frontierei romane devenită

[539] Ibid., p. 232.
[540] Ibid.
[541] Ibid.
[542] Ibid.

frontieră a romanităţii răsăritene a fost acela al *„presiunii ungureşti"*. *„Descălecând în pusta panonică, cetele maghiarilor au început a roi în toate părţile după pradă, continuând opera predecesorilor lor, huni şi avari. Putem spune că timp de vreo sută de ani, Europa a trăit sub teroarea invaziilor acestei populaţii cu o fizionomie exotică şi cu obiceiuri care umpleau de spaimă pe credincioşi"*[543]. Este prima confruntare majoră a frontierei romanităţii cu lumea barbară a stepei asiatice şi prima ocazie de verificare absolută a tăriei şi valorii acestei frontiere. Năvălirea maghiară a fost testul istorico-antropologic al fortei de asimilare (europenizare) a frontierei romanităţii în Europa centrală şi de răsărit. Cazul ungar este, de aceea, înalt reprezentativ pentru cercetătorul frontierei romane în evul mediu (şi, am spune, chiar în vremurile moderne). A fost nevoie de riposta severă a Imperiului romano-germanic (*romanitatea apuseană*) pentru a-i respinge pe unguri. Abia Henric I şi Otto I au reusit (la 933 şi 955) să *„închidă calea ungurilor catre ţările din apusul Europei"*. Frontiera romană aplica, în Apus, o strategie de *respingere*. I-a revenit celei răsăritene atât de dificila misiune să lucreze cu mijloacele *adaptării şi ale acomodării*. Liniştea pe care şi-o cucerise Apusul prin *respingere „a fost scump plătită prin suferinţele Răsăritului. Căci alungaţi din Germania, maghiarii s-au îndreptat spre Carpaţi..."*[544]. Intră în funcţiune frontiera romanităţţii orientale. Aceasta a făcut ca *„abia peste două secole şi după multe opintiri să ajungă ungurii la marginea răsăriteană"* a Transilvaniei (Ţara Bârsei). Toată această *înaintare înceată* a fost, în realitate, un fenomen de asimilare la *structurile europene* a unui popor neeuropean (venit, prin migraţie şi năvălire, din Asia). Frontiera romanităţii orientale lucra cu o eficacitate uimitoare, dar, din nefericire, pe spezele unei uriaşe suferinţe a acestei romanităţii însaşi.

Trei lucruri se petrec în ordinea asimilării poporului maghiar la structurile europene şi toate fac parte din natura şi specificul moştenirilor (achiziţiilor) frontierei romane: a) creştinarea (din *porunca* regelui, distinctă de creştinarea apostolică a romanităţii acesteia răsăritene); b) înălţarea regelui la *grad* de „rege apostolic", pus adică în funcţia de „magister militiae" al catolicismului în Orient (se năştea, iată, primul stat cu funcţie de „magister militiae", de suprastructură delegată în raport cu nevoia de autoritate şi dominaţie apuseană în Europa centrală. Aceasta funcţie va culmina în cadrul imperiului dualist austro-ungar şi va marca decisiv istoria ungurilor); c) în fine, cea de-a treia lucrare a structurilor frontierei romane constă în „adopţiunea sistemului feudal". Toate cele trei laturi ale asimilării ungurilor la structurile

[543] Ibid., p. 234.
[544] Ibid.

frontierei europene (romano-creştine) indică *fapte de suprastructură* nu neapărat fenomene de adâncime. Acesta a fost specificul asimilării europene a maghiarilor şi actul în sine a fost integral opera frontierei. Frontiera romană nu i-a putut romaniza pe unguri, dar în schimb i-a supus unui proces de asimilare *europeană*, care s-a realizat mai ales la nivelul suprastructurii (creştinare pe cale *administrativă*, sistem feudal de *adopţiune*, stat cu *funcţie cedată* sau *poruncită*, fenomen tipic de *suprastructură delegată*). Aceasta şi explică teribila eficacitate a sistemului propagandistic maghiar (tot un fenomen de suprastructură, fără legături directe cu nevoile mai adânci ale culturii).

Oricum ar fi, *„la năvălirea ungurilor în Transilvania, românii formau aici un bloc etnic cu o individualitate bine definită şi cu o organizare politică destul de însemnată"*, despre care ne înştiinţează cronica scrisă de notarul regelui Ungariei. Limba romanică, creştinismul apostolic (cu *„o mie de ani mai vechi decât al ungurilor"*, observa Mehedinţi), instituţii moştenite din epoca daco-romană (*judele* derivă din *judex*, ca şi *judeţele* care, grupate, se aflau sub administraţia unui *duce* sau *voevod*), sintetizate în *jus valachicum*, sunt numai câteva dintre trăsăturile la vedere ale acestei *unităţi etnice*. Odată asimilaţi la structurile frontierei, ungurii şi-au început lucrarea în această parte de lume. Începea istoria de o mie de ani a frontierei ungare în Europa centrală. Pe temeiul *sistemului feudal adoptat*, regele ungur se considera *„stăpân al întregului pământ ocupat, luându-şi şi dreptul de a împărţi el «feude» după plăcerea lui"*[545]. Regele va folosi acest instrument ca un mijloc tipic şi extrem de eficace pentru nevoile de înaintare a frontierei catolice şi de întindere a puterii ungare în teritoriile străpunse. Apare, iată, un foarte interesant fenomen de simbioză între nevoia de infiltrare a puterii maghiare şi imperativul de lăţire a catolicismului. Această simbioză este şi puterea şi slăbiciunea frontierei catolice şi deopotrivă a celei maghiare. Fiindcă regii unguri vor folosi *„trecerea la catolicism"* ca mijloc pus în slujba puterii proprii şi nu neaparat pentru nevoile Bisericii acesteia apusene. Cel ce crede că se foloseşte de unguri ca de un mijloc al puterii proprii se află coborât el în slujba micii puteri locale, devenită, prin această răsturnare de planuri, o putere considerabilă. *„Venirea ungurilor nu însemnase pentru romani o catastrofă, la început. Greutăţile au început abia după creştinarea lor, deoarece barbarii ceilalţi se mulţumiseră cu un tribut, iar acum statul «apostolic» şi «feudal» începu a oferi ceva nou:* trecerea la catolicism, *pe de o parte, şi «feude» pe de altă parte. (...) Vom releva un singur lucru de mare însemnătate nu numai confesională, ci şi socială şi politică: regii Ungariei au legat titlul*

[545] Ibid., p. 236.

*de* nobil *de* catolicism *şi* n-au mai împărţit domenii *decât* celor care treceau la confesiunea catolică. *Din cauza aceasta, o parte din fruntaşii romanilor s-au lăsat ademeniţi să iasă din sfera vieţii lor naţionale şi, devenind catolici, s-au maghiarizat cu timpul, îngustând astfel pământul românesc în favoarea năvălitorilor. De unde la început ducele roman Menumorut spusese limpede că nu va da nimic din ţărâna ţării sale (*terra cum pugillo se daturum negabat*), cu timpul, renegaţii, pentru titluri nobiliare, au scăzut patrimoniul autohton"*[546]. Asistăm, iată, la fenomenul de metamorfozare a frontierei romane în atingere conjugată cu cele două nevoi de expansiune: maghiară şi catolică. Frontiera civilizatoare a Romei se preschimbă, graţie acţiunilor maghiarilor, într-o frontieră asediată, într-un proces de distrugere a unităţii etno-religioase formate în mod organic în jurul Carpaţilor. Dar tocmai această configuraţie capătă valoare de *factor istoric* decisiv pentru evoluţia acelei părţi a romanităţii nord-Dunărene, denumită Transilvania.

Presiunea catolico-maghiară s-a răspândit, în Transilvania, printr-o curioasă refracţie, într-o curioasă *recompunere a frontierei romane*, care astfel a devenit o *frontieră locală*. Se năştea, iată, frontiera romano-ungară şi acest proces a căpătat forma unei *unităţi reconstituite* în Transilvania (graţie atât „unităţii fizico-geografice" distincte de Panonia, cât şi unităţii etnice a neamului care locuia Transilvania). *„Fiind Transilvania o «unitate fizico-geografică distinctă faţă de câmpia panonică» (...), fiind ocupată de un neam deosebit, cârmuit de principii săi, după lupte cu maghiari şi încuscrire (...),* se ivi aici o formă politică la care ungurii nici nu se gândiseră*: pe când în stepa Dunării de mijloc era un singur stăpân, aici mai apare un* principat *(...). «În cursul istoriei, scrie istoricul ungur Chelnoky Ieno, această situaţie particulară a ieşit mereu la iveală.» Fie «ca Dacie, fie ca principat, Transilvania a avut întotdeauna o istorie proprie» (...). Principele Transilvaniei avea dreptul să ţină o armată deosebită; avea dreptul să dăruiască feude şi dreptul să judece. Alături de moneda deosebită, de unităţi de măsură deosebite, de ponderi deosebite, de vămi proprii, principele acesta era un fel de* concurent *al regelui Ungariei. Lucrul s-a văzut mai limpede decât oricând, la 1526, când principele Transilvaniei n-a ajutat pe regele Ungariei, ceea ce a şi adus nimicirea statului unguresc"*[547]. Principatul Transilvaniei este, iată, şi el opera frontierei, a puterii de ripostă a străvechii frontiere romane (fixată ca bloc defensiv în cetatea Carpaţilor) la forma agresoare pe care o îmbrăcase, între timp, frontiera maghiaro-catolică. Scindarea vechii unităţi a frontierei romane prin stabilirea ungurilor, care au *rupt* astfel

[546] Ibid., p. 237.
[547] Ibid., p. 238.

romanitatea orientală de cea apuseană, a primit o *ripostă* extrem de viguroasă prin care se reafirma puterea de sinteză, creatoare de stat, a frontierei romane, în cadrul moşteniri lor sale. Această *ripostă* s-a numit *principatul* (sau voevodatul) Transilvaniei. El este, iată, creaţia frontierei romane, altminteri spus, forma de apărare a romanităţii orientale a Transilvaniei, cu toate caracteristicile ei specifice: *limba romanică, creştinism ortodox într-o formulă pe care Mircea Eliade a încadrat-o în categoria mai largă a „creştinismului cosmic", tradiţia juridică daco-romană transmisă prin jus valachicum în formula voevodatului Transilvaniei* etc.

## Apărătorii frontierei romane în Răsărit. Antropologia torturii medievale

La 1437, după un şir de persecuţii împotriva elementului românesc, când un *„episcop catolic ajunsese să ceară satelor româneşti un impozit în favoarea cultului catolic, ţărănimea s-a răsculat"* şi în urma *„tratatului de la Cluj-Mănăştur"* românii capătă dreptul de a avea *„căpitanii lor"*, un fel de *„tribuni ai poporului"*. Aceasta sinteză neoromană care îmbina imperativul „comunităţii justiţiare" (tipic romana) cu ideea bazei populare de legitimare a autorităţii este o ilustrare a vechii moşteniri romane. La Roma, afacerile civile erau judecate de *pretor*, dar afacerile criminale (adică cele care lezau comunitatea însăşi) erau judecate de întreg poporul. *Tribunul* era, deci, „vocea poporului", *vox populi*, în expresie permanentizată, adică o instituţionalizare a „vocii publice" (*vox publicae*). La naţiunile germano-latine societatea intervenea prin reprezentarea unui „juriu" în exerciţiul aceloraşi funcţii. Peste tot, frontiera romana influenţase instituţia autorităţii publice ca autoritate cu baza în popor. Modelul acesta fusese perfecţionat de dreptul roman (care autoriza actul represiv numai pe temeiul „voinţei generale"). Cum putea voinţa generală să devină *voce publică* era o problemă pe care dreptul roman o rezolvase într-o direcţie nouă, care se va transmite revoluţiei franceze şi, prin ea, întregului sistem juridic modern. Când, în Transilvania, nobilii unguri încep să suprime „voinţa generală" a românilor anihilându-le tocmai dreptul de exercitare publică (adică tocmai esenţa romanăă a instituţiei) reacţia nu va înceta să se producă şi organul acestei reacţii a fost răscoala de la 1437, iar *direcţia de afirmare* a „psihei populare" este una de restaurare a vechii instituţii romane a „voci publice" a poporului. Expresia acestei restaurări romane a unei instituţii uzurpate este „tribunul" sau „căpitanul" românilor, „vocea" lor. *Mişcarea de la 1437 este*

*deci o reacţie legitimistă la o uzurpare, adică la un act de barbarie, de dezorganizare a frontierei romane*.

Roma se apăra pe frontiera ei orientală prin aceste mişcări spontane ale ţăranilor români. Când se produce riposta nobiliară, în 1514 (răscoala lui G. Doja), ea este o reacţie contra *instituţiei creştine a cruciadei* şi totodată contra ideii de reprezentant al voinţei generale *(vox populi)* în spaţiul instituţiilor publice ale vremii (dieta). Începe un lung capitol de *antropologie a pedepsei feudalo-ungare*, care coboară sancţiunea pilduitoare în actul de *sfâşiere a corpului*. Este o tipică, chiar dacă obscură, reacţie împotriva *ideii de organicitate* (de organism), contra ideii organicităţii lumii (devenită ostilă *experimentalismului suprastructural* şi deci *artificial* al rânduielilor cu care venea feudalitatea maghiară). Gheorghe Doja e suit pe un *tron de fier înroşit în foc*, cu o *coroană de fier* înroşit şi după ce i se sfâşie carnea, *capitanii lui sunt siliţi s-o mănânce*. Care sunt elementele acestei pedepse? Toate indică o *pornire obscură de a răsturna ordinea romano-creştină a lumii*. *Tronul ca simbol al „înscăunării" celui voit de toţi ceilalţi este batjocorit*. Coroana ca *însemn al regalităţii* (veche instituţie indo-europeană) este şi ea supusă batjocurii. Cel martirizat este un *simbol christologic* căci a preluat pe seama lui suferinţa celor mulţi şi strâmbătăţile lumii. *Carnea sfârtecată a trupului* oferită ca *hrană silnică* tocmai „căpitanilor" săi (celor ce *l-au urmat*) este un *ritual răsturnat*, care aminteşte de „liturghile întoarse" ale magiei negre medievale. Acest ritual răsturnat este o batjocorire a *tainei euraristice*. Barbaria aceasta viza deci reprimarea, distrugerea lucrurilor adânci ale ordinii lumii, trădând totodată o voinţă de des-fiinţare a unui popor. Pedeapsa avea deci un sens anticreştin şi etnocratic. Aceasta nu putea însă aduce desfiinţarea etnospirituală, căci un popor este, înainte de toate, un suflet. A adus însă o teribilă slăbire a statului însuşi, care, la numai un deceniu după această *hermeneutică a cruzimii antichristice*, va fi nimicit de către *sultanul Soliman*. *La 1526, în urma bătăliei de la Mohacs, regele Ungariei fu ucis, Ungaria ştearsă de pe harta Europei, iar la Buda fu aşezat un paşă turc*. Ca o ironie pilduitoare, o adevărată parabolă de stil neotestamentar, singura urmă de organizare politică ungurească s-a mai putut păstra doar în Principatul Transilvaniei. Acest principat avea într-adevar o *funcţie universal-romană* şi *mântuitoare în sens creştin*. Să fi înţeles ungurii vreodată această parabolă? *„Nenorocirea comună,* remarca S. Mehedinţi, *ar fi trebuit să facă pe unguri mai omenoşi. Zadarnică asteptare. Ei au continuat mai departe cu asuprirea lor asupra elementului românesc, atât în timpul când Transilvania a fost supusă turcilor (1526-1699) cât şi mai târziu, când fu anexată la Austria. Iar ca o dovadă de cum s-au purtat ungurii cu românii în acest răstimp, dăm o singură mărturie. Iosef al I-lea, în calitate de ajutor al mamei sale, Maria Tereza, a*

*cercetat de aproape starea ţăranilor din Transilvania şi scria împărătesei următoarele:*

*«Îmi fac o datorie de conştiinţă să arăt că ţara asta, Transilvania, e bună şi frumoasă, însă are nevoie de grabnic ajutor, de o reformă radicală, deoarece simplele îmbunătăţiri nu mai ajung, mentalitatea nobililor fiind cu totul stricată... Toţi caută să-şi păstreze privilegiile şi să poată face ce voiesc cu supuşii lor... Nobilimea maghiară nu se teme de nimic mai mult pe lume decât de ceea ce i-ar putea micşora veniturile sau i-ar putea mărgini privilegiile pe care şi le întinde, cu drept sau fără drept, atât de departe cât poate ca să-şi exploateze cât mai mult pe iobagii supuşi ei. Iobagul este un fel de rob al Domnului său; n-are nici un mijloc de susţinere; trebuie să slujească mult ori puţin, după bunul plac al stăpânului, cum şi unde vrea acesta... De aceea sate întregi sunt pe cale să emigreze în Moldova»"*[548].

Ce constatăm? Frontiera romană salvează nu doar *unitatea etnoreligioasă a spaţiului carpatic*, dar şi *statalitatea maghiară*, cu toate silniciile ei. Anihilată în Ungaria, această „statalitate minimală" de protecţie a privilegiilor nobilimii maghiare, îndreptată din ce în ce mai hotărât contra elementului etnic românesc şi deci contra infrastructurii umane a frontierei romane, a fost totuşi prezervată în Transilvania în tot lungul interregn de nimicire a statului ungar propriu-zis de către turci. Odată nimicit statul ungar, el se mai păstrează în cadrul deplasat al Transilvaniei, ca *feudalitate superpusă* peste un *element etnic în întregime robit*. Această feudalitate preia şi un pronunţat caracter *etnocratic*, lucru recunoscut chiar de către un membru al guvernului revoluţionar al lui Kossuth, Bartolomeu Szemere: *„Nu e popor a cărui soartă tristă s-ar putea asemăna cu a celui românesc... Bisericile li s-au închis; pruncii le-au rămas nebotezaţi, perechile căsătorite fără binecuvântare, iar mulţi morti neînmormântaţi. Ei nu s-au putut afirma în nici o direcţie, potrivit cu firea lor, ci au stat ca un minunat copac viu, bogat în frunze, dar nici o floare n-a putut înmuguri şi nici rod n-a putut straluci în crengile lui întunecate..."*[549]. Orientarea etnocratică antiromânească a acestei feudalităţi conservate în statul ungar reînviat după 1699 este răspicat afirmată de către baronul Desider Banffy (fost prim-ministru al Ungariei): *„Politica mea şovinistă este tendinţa puternică şi nestăpânita spre un scop şi atingerea acestui scop cu orice preţ: clădirea unui stat unguresc cu o singură limbă" (Pester Lloyd, 7, mai, 1908). Şi într-adevăr, după 1866, când Austria fusese înfrântă de Bismarck şi ungurii au silit Viena la împărţirea (Ausgleich) stăpânirii monarhiei în cadrul sistemului dualist, ei au încercat „cu orice preţ" să „transforme*

[548] Ibid., p. 240.
[549] Apud. ibid., p. 240-241.

*jumătatea răsăriteană a monarhiei într-un stat unitar cu o singură limbă, măcar că acest teritoriu era ocupat de o sumă de alte neamuri: croaţi, sârbi, slovaci, ruteni, şvabi, saşi, români. Aceştia din urmă fiind cei mai numeroşi... loviturile ungurilor căzură mai ales asupra românilor..."*[550].

*Statul etnocratic* este cu desăvârşire străin de formula juridică romană, care, cum am văzut, preluase în sinteza ei ideea de *„popor ca subiect al justiţiei"* şi ideea de *„putere cu rosturi exclusive de a vehicula (a duce peste tot) şi a proteja o civilizaţie"*: *civitas romana* (*ordo romana* însemnând administraţie, urbanitate, drumuri, apeducte, canalizări, terme etc., etc.). O asemenea civilizaţie ridică întregul popor nu doar o clasă ori numai o etnie. Feudalitatea etnocratică maghiară era tot ce putea fi mai potrivnic ideii romane. Frontiera romană se afla serios ameninţată în acest spaţiu de întâlnire a unui curent de veche moştenire romană cu un curent al experimentelor statalităţii maghiare, experimente care vizau răscolirea sintezei organice care se constituise graţie înaintării frontierei romane (limba romană, justiţie care să consacre public voinţa generală, nu doar voinţa unei clase de privilegiaţi şi cu atât mai puţin a uneia selectate pe criterii etnocratice (de apartenenţă la o singură etnie), creştinism cosmic, organizarea pe temeiuri strict juridice a teritoriului, deci administraţie publică, nu pe temeiuri de segmentare etnică a regiunilor etc.). Ultima tentativă experimentalistă, de desfigurare a frontierei romane venită dinspre Ungaria a fost aceea a comunistului evreu Béla Kuhn. „Dictatorul comunist" voise o refacere a statului etnocratic în cadrul unui proiect de lăţire a imperiului ideocratic comunist (el a şi ispravit în Rusia sovietică).

Ce putem spune, concluziv, în legătură cu realităţile româno-maghiare în lungul mileniu al „presiunii" exercitate de unguri asupra frontierei romanităţii orientale? Primul lucru de observat este un tipic *efect pervers*: voinţa catolicismului de a se extinde în Răsărit pentru a propaga *creştinismul occidental*, odată unificată cu vehicolul maghiar, dă un efect anticreştin, ca cel ilustrat de „liturghia întoarsă" a instituţiei pedepsei aplicate de nobilimea maghiară. Acţiunile maghiare în zona frontalieră a romanităţii răsăritene (orientale) are o ţintă involuntar antiorganicistă, etnocratică şi deci obsesiv antiromânească, vizând dezagregarea unor vechi *instituţii romane*, ca cea de „tribun" (organ al „vocii publice), a unei sinteze romane integrale, singura *sinteză neoromană* în Răsărit, care era *„poporul român"*, a unei *sinteze etnoreligioase*, care era ortodoxia românilor transilvăneni. Acţionând pentru apărarea acestor *sinteze neoromane, etno-religioase,* a unor *instituţii tipic romane, românii s-au dovedit apărătorii frontierei romane în Orient*, adică ai fundamentului

[550] S. Mehedinţi, op. cit., p. 242.

romano-creştin al Europei orientale. Ei acţionau ca adevăraţi apărători ai *frontierei romane* în Orient, atât faţă de barbariile maghiare, cât şi contra ofensivei otomane şi apoi ruso-kominterniste.

## Ordo romana ca potenţial de ripostă la regimurile etnocratice

În tot acest lung răstimp de o mie de ani, manifestările românilor la hotarul cu Ungaria n-au fost altceva decât o neîntreruptă *reacţie legitimă* la uzurpările aduse *ordinii romane* a locului şi deci la agresiunile contra spiritului frontierei romane. Problema era simplă: urma ca populaţiile migratoare să se asimileze la *spiritul roman al locului*, să-l accepte aşa cum se afirmase el, adică sub forma unei sinteze etno-religioase, care este *poporul român creştin-ortodox* ori, în caz contrar, românii să fie siliţi să-şi piardă firea şi sufletul, să se deznaţionalizeze, adică să dispară ca popor, lăsând astfel să se năruie una dintre cele mai strălucite opere ale romanităţii în Răsărit, poporul român. Problema nu pare încheiată nici astăzi. *Frontiera romană este din nou contestată, aşa cum s-a aşezat ea în spiritul vremurilor moderne, care au permis înălţarea substratului etno-spiritual al romanităţii orientale la expresia sa politică împlinită: statul român – drept un reprezentativ suport al europenismului în acest câmp geopolitic mereu clătinat, aşa cum s-a dovedit şi se dovedeşte a fi istmul ponto-baltic, o adevărată zonă tampon.*

Seria acestor reacţii legitimiste ale românităţii transilvănene (în care răzbate forţa şi spiritualitatea frontierei romane) la succesiunea de uzurpări ale ordinii romane din „cetatea Carpaţilor" a fost următoarea: 1437, 1514, 1784, 1848, 1918-'19, 1944-'47 (recuperarea Transilvaniei sfâşiate). Cu fiecare dintre aceste acţiuni s-a afirmat o voinţă de restauraţie romană, de conservare a acelei *ordo romana* în Răsărit, drept cea mai înaltă cucerire „civilă" a Europei întregi.

La 1437 este restaurată *instituţia tribunului*, la 1514, reafirmată *ideea „comunităţii justiţiare"* şi instituţia *cruciadei creştine*, la 1784 revin cumulate toate aceste idei şi este din nou cerut accesul poporului român la instituţia „vocii publice" (*vox publica*) sub expresia drepturilor fundamentale (*res-publicae*), la 1848 însăşi formula de organizare revoluţionară este romană. Avram Iancu, numit „craiul munţilor", se află în fruntea unor corpuri care-şi spuneau „legiuni", comandate de „prefecţi" şi „tribuni". Ultima pedeapsă menită să utilizeze *sfârtecarea corpului* ca *mijloc de comunicare publică* a unei *voinţe terifiante* (nu *civilizatoare*, ci *înspăimântătoare*) a fost aceea aplicată lui

Horea, care a fost prins şi *frânt pe roată*, după ce au fost aduşi să *asiste la schingiuire* martori din toate satele româneşti. Nefericiţii călăi nu înţelegeau că această *tehnică* nu putea atinge suveranitatea comunităţilor creştine cărora, dimpotrivă, schingiuirea le aduce *întărire* căci grăbeşte cristalizarea *conştiinţei comunităţii martirice*. Răbufniri de acelaşi tip se vor mai produce, dar ele nu vor mai fi susţinute de instrumentul statului ca în cazul *pedepsei medievale*.

Învăţătura cea mai completă a acestui lung şir de întâmplări din care s-a ţesut drama româno-ungară pe lungimea unui mileniu a fost formulată tot de Simion Mehedinţi, pe care o şi reproducem în chip de concluzie rămasă neştirbit valabilă:

*„Summa: lungul asediu pe care l-a făcut, dinspre apus, cetăţii carpatice cel dintâi neam asiatic aşezat în vecinătatea românilor s-a terminat. Asasinarea lui Mihai Viteazul chiar în mijlocul Transilvaniei, lângă dacicul oraş Turda (Turi-dava); frângerea pe roată a lui Horia Ursu la Alba Iulia; martiriul lui Avram Iancu şi nenumăratele suferinţe ale poporului român şi-au aflat răsplata. S-au împlinit astfel cuvintele ducelui român Menumorut, spuse la prima întâlnire cu maghiarii: «cât vom trăi, pământul nostru nu ni-l dăm» (terra autem... nullatemus concedimus nobis viventibus). Socoteala aceasta priveşte îndeosebi pe români. Ea are însă şi un aspect european: după cum bătălia de la Mohacs (1526) lichidase «regatul apostolic», războiul mondial (1914-1918), desfiinţând Austro-Ungaria, a lichidat* ultimul stat feudal din Europa. *S-a înlăturat astfel, pentru totdeauna, nu numai titulatura clericală «apostolic», dar şi un paradox geografic: pretenţia neamului nomad al maghiarilor, aşezaţi în secolul al IX-lea pe stepa dintre Alpi şi Carpaţi, de a stăpâni ţările muntoase dimprejur, cu populaţie de altă rasă, de altă limbă şi cu alte tradiţi culturale. În contra regulei istorice care arată că statele stăpâne pe munţi sau podişuri caută să se întindă şi peste câmpiile de la poale, aci nomazii câmpiei cercaseră să cucerească şi munţii dimprejur, o inversiune pe care experienţa istorică a omenirii n-o cunoaşte nicăieri"*[551].

În ce ne priveşte, facem doar adăugirea că acest deznodământ poartă în el o concluzie *romană*, în care deci răzbate spiritul vechii Rome. El este o *dovadă milenară* (testul istoric) a temeiniciei, durabilităţii şi valabilităţii frontierei romane. Roma a sădit în Carpaţi o nouă sinteză şi aceasta se dovedeşte valabilă de vreme ce a trecut proba celor două mii de ani de istorie europeană (adică proba *vârstei Europei*). Frontiera romană a făcut, în ceea ce-o priveşte, dovada că poate prelua în ordinea ei frământarea creştină spre a o purta la culminaţia *Ecleziei*, a Cetăţii lui Dumnezeu. Statul roman a devenit *stat creştin* în slujba suferinţei

[551] Ibid., p. 244.

unui întreg neam tocmai la frontiera romanităţii orientale, ca stat al lui Ştefan cel Mare şi Sfânt şi al lui Mircea cel Bătrân. Nu întâmplător aceasta a fost şi perioada de glorie a romanităţii orientale şi numai sub Ferdinand I Întregitorul s-a mai putut reafirma o asemenea voinţă de sinteză romano-creştină. *Salvarea statalităţii maghiare după Mohacs (1526), chiar în forma ei feudală, în Transilvania, arată că ungurii nu se pot afirma împotriva românilor, ci numai împreună cu ei.* Acesta este învăţământul cel mai însemnat pe care l-ar putea transmite oricui vrea să înţeleagă cinstit lecţia celor o mie de ani cât este vârsta prea scurtei, dar atât de apăsătoarei drame ungaro-române. Învăţătura convieţuirii europene a ungurilor cu românii nu poate fi obţinută din altă parte decât din acel spaţiu singur în care s-a constituit un *cadru-învăţător* în istoria acestei zone, adică de la frontiera romanităţii orientale. Aceasta reprezintă singurul cadru-învăţător asupra formelor şi direcţiilor de convieţuire în regiune. Iar lucrul cel mai reprezentativ care vine să încununeze spiritul acestei frontiere este *sinteza etnică din jurul Carpaţilor*. *A te ridica împotriva ei înseamnă a lupta contra frontierei romane şi a spiritului acesteia. Aceasta înseamnă deci a uzurpa moştenirea Romei şi a lucra împotriva Europei însăşi. Cel ce-o face invocând ideea europeană nu-şi va putea ascunde lungă vreme sensul real de agent care lucrează spre subminarea Europei. Sunt popoare a căror cultură şi structură sufletească se identifică atât de mult cu spiritul unei civilizaţi mai largi şi mai înalte, încât a acţiona contra acelui popor înseamnă a lucra spre surparea bazelor mai adânci ale acelei civilizaţii. Un asemenea popor este, în Răsărit, poporul român. Cel ce acţionează contra lui acţionează împotriva Romei, a civilizaţiei romane în tot Răsăritul.*

## Transilvania – « sub privegherea statului român »

Frontierele „mici" sau „locale", cum ar putea fi denumite frontierele care separă statele naţionale, au şi ele puterea de a influenţa, ba chiar de a transforma condiţia generală a unei regiuni (o provincie, de exemplu). E suficient, de pildă, să urmărim analizele pe care le face Simion Mehedinţi rapidei dezvoltări a Transilvaniei *„sub privegherea statului român"*. Numărul şi capitalul societăţilor autonome din Transilvania cunosc o creştere impresionantă, după cum urmează:

| Anii | Nr. societăţilor | Capitalul social |
|---|---|---|
| 1919 | 231 | 190.446.000 |

| | | |
|---|---|---|
| 1923 | 468 | 1.571.077.000 |
| ... | ... | ... |
| 1936 | 554 | 4.383.985.000 |
| 1937 | 568 | 4.449.062.000 |

Producţia de cereale a cunoscut şi ea creşteri spectaculoase (numai la porumb, de pildă, a crescut de la 8,1 quintale la hectar în 1921, la 16,0 quintale la hectar în 1938. Producţia totală a crescut de la 17.922.000 quintale la 34.377.000 quintale. Explicaţia stă în două serii de cauze: a) istorice (*„Transilvania forma o unitate istorică şi economică,* deosebită de Ungaria*, având nu numai titlul de* Principat*, apoi* Mare Principat *(...), dar şi monedă deosebită, ponderi deosebite, unităţi de măsură deosebite şi chiar un tarif vamal deosebit"*[552]; b) etnografice şi etnoeconomice (*„Înflorirea aceasta era întemeiată pe faptul că Transilvania avea o largă piaţă de desfacere în principatele de sub Carpaţi: Moldova şi Muntenia sau Ţara Românească. Cifrele următoare arată chiar celor miopi că Transilvania era îndreptată* cu faţa spre Răsărit*, adică spre ţările româneşti, nu spre Ungaria. (...)*

| *1938* | *Principatele române şi provinciile Turciei* | *Ungaria şi provinciile Austriei* |
|---|---|---|
| *Export* | *2.995.091* | *89.144* |
| *Import* | *4.157.055* | *172.408.* |

*Şi această stare de lucruri a durat până în secolul al XIX-lea, când ungurii, folodindu-se de slăbirea Austriei, au izbutit să desfiinţeze principatul Transilvaniei, anexându-l la 1867 Ungariei"*[553].

A fost suficientă, iată, o *modificare a configuraţiei frontaliere a zonei* pentru ca starea generală a regiunii să se modifice. Înaintarea *frontierei ungare* în Transilvania a provocat un declin general al provinciei. (*„Urmările au fost aproape catastrofale. Ungurii voind să facă din Budapesta un mare centru industrial, au întrebuinţat toată autoritatea statului ca să favorizeze elementul maghiar"*[554].) Înaintarea frontierei maghiare a însemnat şi o răsturnare a condiţiei economice a provinciei. *„În 1906, parlamentul unguresc a votat o lege care* subordona crearea

[552] Ibid., p. 221.
[553] Cf. şi A. Moga, **L'orientation économique de la Transylvanie**, în «Revue de Transylvanie», 1940, p. 96, apud. S. Mehedinţi, op. cit., p. 221
[554] Ibid., p. 221.

oricărei întreprinderi industriale *de aprobarea prealabilă a ministerului respectiv. După mărturisirea subsecretarului de stat Szterényi, scopul acestei legi era să dea de lucru* muncitorilor de rasă maghiară*, prin înfiinţarea de fabrici, cu condiţia ca 75% din lucrători să fie maghiari"*[555].

Paradigma frontierei maghiare a modificat configuraţia Transilvaniei folosind în acest scop un instrument pe măsură: etnocraţia. Într-un timp record, după anexarea dualistă, Transilvania a fost transformată în „periferie" locală a Ungariei.

Înaintarea acestei frontiere a fost dezastruoasă pentru Transilvania, astfel încât teoria că scurta dominaţie ungară şi mai lunga dominaţie habsburgică ar fi avut efecte pozitive sunt produsul unei ciudate neînţelegeri. Aşa cum am văzut, prosperitatea Transilvaniei este legată de *orientarea economică a Transilvaniei cu faţa spre răsărit*, adică spre celelalte ţări româneşti, care-au furnizat *piaţa* produselor transilvănene, oferind singurul spaţiu de valorificare semnificativă a muncii transilvănene. Prosperitatea ei, datorată tocmai acestei orientări, a permis dezvoltarea oraşelor şi deci o civilizaţie urbană. Lucrul acesta a fost demonstrat de Simion Mehedinţi şi noi nu facem decât să-l reluăm aici. *„Scopul şovinist a fost în parte atins, dar preţul acestei experienţe a fost* ruinarea industriei din Transilvania *(...) Din 2.643 de întreprinderi industriale, având mai mult de 20 lucrători, Budapesta cuprindea 1.296, adică aproape jumătate, pe când Transilvania, odinioară atât de înfloritoare, rămăsese numai cu 382. Astfel, Transilvania, a cărei* individualitate creatoare *îi înlesnise să aibă o influenţă preponderentă în ţările dunărene, a fost redusă de* guvernele ungureşti *la rol de* provincie vasală*, de simplă trimiţătoare de* materii prime *pentru industria mare centralizată împrejurul Budapestei"*[556]. A doua prejudecată răspândită între români a fost tocmai aceea că stăpânirea dualistă, austro-ungară ar fi adus prosperitatea şi creşterea civilizaţiei în Transilvania. Or, lucrurile au stat exact pe dos. Această stăpânire a provocat o rapidă *dez-industrializare a provinciei* şi o *decapitalizare a întreprinderilor româneşti*. Totul s-a făcut cu ajutorul unei *politici etnocratice, de dominaţie asupra elementului românesc*. *„De aceea, căderea imperiului ce se chema Austro-Ungaria a adus cu sine, între altele, şi* emanciparea Transilvaniei. *Căpătând din nou* vechiul ei spaţiu vital*, provincia din centrul României a început iarăşi a înflori, îndoindu-şi, în timp de numai două decenii, producţia agricolă, sporind numărul societăţilor de la 231 la 268, iar capitalul de la 190.446.000 lei la 4.449.060.000 lei, adică de* 20 de ori mai mare. *Renaşterea economică a Transilvaniei, după ce şi-a căpătat rolul ei istoric în cuprinsul*

[555] A. Moga, op. cit., apud. S. Mehedinţi, op. cit., p. 221-222.
[556] Moga, apud. ibid., p. 222

*neamului românesc, e dovada cea mai lămurită că provincia din mijlocul ţării formează o unitate organică cu restul Statului român"*[557].

Ceea ce uită omul supus jocului colonialist al propagandei de toate culorile se referă la puterea acesteia de a escamota adevăruri istorice şi sociologice foarte apropiate de noi. Un asemenea *adevăr istoric* vizează atât de ciudatul *decalaj* între Muntenia şi Transilvania şi omul cade uşor pradă unei eronate interpretări propagandistice a acestui decalaj. „Vedeţi?!, ni se spune. A fi în Muntenia, deci în România, este totuna cu a trăi rău, pe când a trăi în Transilvania, deci în Austro-Ungaria, e totuna cu a trăi bine." Această judecată escamotează două „adevăruri istorice" şi pune în locul lor un sofism. Adevărurile escamotate sunt: a) căderea Munteniei nu se datorează apartenenţei la „spaţiul românesc", ci lungului secol fanariot, pe de o parte, şi exploatării fiscal-comerciale în care a fost împinsă imediat după aceea; b) creşterea şi deci prosperitatea Transilvaniei nu este consecinţa integrării în spaţiul economic şi etnopolitic austro-ungar, ci, chiar dimpotrivă, este consecinţa *directă* a *orientării sale* economice cu faţa spre principatele române şi alte câteva provincii dunărene sau turceşti, deci a integrării economice şi etnopolitice în spaţiul românesc. Escamotarea acestor două adevăruri istorice permite propagandei antiromâneşti să activeze cunoscutul *sofism*: „a fi în spaţiul austro-ungar înseamnă «civilizaţie», prosperitate, moravuri superioare etc., pe când a fi în spaţiul românesc înseamnă semibarbarie, moravuri fanariote şi sărăcie". Vedem, iată, că înaintarea frontierei austro-ungare a însemnat declin economic pentru Transilvania concomitent cu punerea în funcţiune a celui mai persistent *sofism* al propagandei panideologice mitteleuropene.

Mişcarea „frontierelor mici" sau „locale", aşadar, poate să aibă consecinţe tot atât de grave pentru viaţa popoarelor ca şi mişcarea frontierelor mari, geopolitice.

## Etnomorfologia frontierelor naţionale

Creaţia „frontierelor naţionale" este una dintre expresiile înaintării civilizaţiei europene pe toată planeta. Cu această expansiune au fost create şi ştiinţele fenomenului etnic.

Structura disciplinară a ştiinţei etniilor a urmat cel puţin trei sau patru linii de divizare disciplinară, în raport cu singura perspectivă existentă în secolul al XIX-lea şi anume aceea a „psihologiei popoarelor" (*Volkerpsychologie*). Aceste diviziuni disciplinare sunt de cele mai multe ori ignorate, astfel că

[557] S. Mehedinţi, op. cit., p. 223.

perspectiva etnopsihologiei este utilizată pentru explicaţii etnosociologice, sau etnomorfologice (teoria spaţiului etnic), domenii care şi-au dobândit autonomia şi nu mai pot fi confundate. Perspectiva etnopsihologiei s-a transmis unor direcţii epistemologice noi, precum antropologia culturală germană şi americană sau antropologia socială britanică. Pe de altă parte, etnomorfologia şi etnosociologia s-au constituit sub impulsul preocupărilor şcolii de „geografie socială" (sau umană) franceză şi a geopoliticii germane. Astfel s-a constatat că „politicile" sociale sau economice pot avea un impact etnopolitic (asupra spaţiului etnic) şi geopolitic.

Politica sovietică în Basarabia şi în România a folosit etnomorfologia şi etnosociologia ca *instrumente etnocratice*, de slăbire a compoziţiei etnice româneşti a unor regiuni etnopolitice ale latinităţii orientale. Astfel, în viziunea lui Stalin, chestiunea româno-rusă putea fi „uşor" soluţionată prin *rusificarea populaţiei româneşti* cuprinse între Nistru şi Prut. Regiuni, precum Bucovina, au fost puternic „slavizate" în intervalul postbelic. În cercetările ei, etnomorfologia ţine seama nu numai de „blocurile etnice" centrale, ci şi de „blocurile etnice" asvârlite departe de „blocul etnic central".

Prima distincţie pe care o face etnomorfologia este aceea dintre populaţiile alcătuite din „blocuri compacte" şi cele alcătuite din „roiuri" etnice risipite pe o întindere mare. „Roirea" este aspectul spaţial pe care-l îmbracă aşezarea „popoarelor migratoare", care n-au reuşit să se fixeze într-un spaţiu deja ocupat. Aşa se face că aceste roiuri sunt despărţite de matcă prin spaţii locuite de populaţii autohtone.

În Europa de răsărit există patru mari „blocuri etnice": slavii de sud, slavii de nord, grecii şi latinii orientali care-i includ, ca nucleu, pe români. Alături de aceştia, pot fi consemnate şi două blocuri de mărime mai mică, ungurii şi albanezii. Ungurii s-au aşezat, cum am spus, şi sub forma roiurilor, la distanţe variabile de matca etnopolitică situată în Câmpia Tisei. Etnomorfologia răsăriteană trebuie aşadar să ţină seama de specificul etnic al celor şase grupuri etnice răsăritene.

Prima lucrare în care se citeşte specificul etnic al unei populaţii masive este statul. Statul este forma de manifestare etnopolitică a unei populaţii. Ideea de stat însă nu este unică şi unitară, astfel încât putem vorbi despre o geografie a statului, parte componentă a geopoliticii. Ideea de stat ca formaţiune etnopolitică se poate constitui pe cale organică, adică prin manifestarea etniei ca fenomen de *putere* şi de *autoritate*, ori este împrumutată, ca suprastructură cu funcţii speciale. În Europa de răsărit numai blocul latin a avut idee statală organică. Slavii au

împrumutat-o fie de la Bizanţ, fie de la tătari[558], iar ungurii au împrumutat-o din Apus, în cadrul funcţiei de *„magister militiae"* în Orient cu care au fost investiţi de puterea catolică[559].

Pe de altă parte, ideea statală modernă, de origine latină, se bazează pe combinarea a două elemente opuse şi totuşi complementare: *potentia* (putere) şi *imperium* (autoritate). Ideea juridică romană a izvorât din frământările în jurul problemei *legitimităţii* (autorităţii). Un *imperator* trebuia să aibă şi putere (*potentia*), deci armate, dar şi *imperium* (adică să fi fost recunoscut de autoritatea Romei). Cel ce avea putere, dar n-avea legitimitate, adică recunoaştere la Roma (deci n-avea *autoritate*) era un „rebel". În Europa de răsărit, marile bătălii s-au dat în jurul chestiunii legitimităţii şi lungă vreme Serbia, Bulgaria, Rusia au visat să se substituie Bizanţului, adică să devină al doilea Bizanţ (imperiul de substituţie sau imitaţie).

Ca atare, în Răsărit, asistăm la un conflict, niciodată încheiat, între cele trei concepţii statale: *concepţia romană* (cu care au lucrat, când au putut, latinii orientali), *concepţia orientală etnocratică* şi *concepţia imperiului de substituţie* sau *de imitaţie*. Această luptă s-a transmis până astăzi. Iată motivul pentru care nu putem confunda cele trei zone răsăritene. În locul unei singure chestiuni etnice în Răsărit trebuie să ne obişnuim să vorbim despre chestiuni etnice legate de lupta între cele trei concepţii etnopolitice. Una este chestiunea etnică în *statul-naţiune* şi alta în *imperiul de substituţie*. Ideea statului-naţiune a ieşit din concepţia romană veche a statului legitim (recunoscut ca legitim de supuşii săi). Opusă concepţiei statului-naţiune s-a aflat şi se află concepţia statului etnocratic ieşit din pretenţia unei etnii de a domina peste celelalte etnii. Ideea imperiului de substituţie este o variantă a statului etnocratic. Tot astfel ideea statului-vehicol al unei idei imperiale (fie ea catolică fie comunistă) este şi ea o variantă a statului etnocratic. Alături de acestea se cuvine menţionată şi *ideea statului de cruciadă*, care însă n-a avut decât o manifestare episodică şi mai cu seamă în perioada războaielor cu Imperiul Otoman.

Războaiele antiotomane s-au hrănit din această idee statală. Statul sovietic al URSS-ului a fost croit după modelul etnocratic al imperiului de substituţie. De aceea, chestiunea etnică în Rusia nu este aceeaşi cu chestiunea etnică din Sud-Estul Europei, nici chiar cu chestiunea Iugoslaviei. Pentru a localiza ariile de dominaţie ale unei concepţii etnocratice trebuie să ne folosim de etnomorfologie şi de procedeul „balanţelor etnoscopice", fără de care nici

---

[558]Vezi N. Iorga, **Studii asupra evului mediu românesc**, Bucureşti, 1987.
[559] Ibid.

cercetările de faţă şi nici această perspectică teoretico-metodologică n-ar fi posibile.

## Românii de afară, ungurii dinăuntru

Etnoscopia (*etnos* = popor, *skopein* = a vedea) răsăriteană arată două lucruri: 1) din secolul al XVIII-lea începând, spaţiul etnologic răsăritean a ieşit de sub „controlul" exclusiv al imperiului şi a intrat sub controlul tot mai puternic al „capitalismului"; 2) în dinamica etnomorfologică din Balcani, elementul etnic al românilor din afara frontierelor politice a fost puternic afectat şi uneori drastic diminuat. Astfel, în Ungaria, aşa cum arată antropologul american James Patterson, românii au fost asimilaţi, într-o proporţie copleşitoare[560] (au mai rămas 20.000 spun unele surse invocate şi de antropologul american), iar la sudul Dunării, vlahii sud-dunăreni au fost lichidaţi ca factor etnopolitic. Oraşe ca Moskopolea, de circa 70.000 de locuitori, au fost distruse în mai puţin de zece ani după 1780, pe când oraşe, ca Atena, de numai 10.000 de locuitori s-au dezvoltat spectaculos. În vreme ce apar statele bulgar şi sârbesc, românii de pe Valea Timocului sunt progresiv scoşi din jocul morfoetnologic, pentru ca din 1878 încoace, după Conferinţa de Pace de la Berlin, „părăsiţi" fiind şi de statul român, să nu mai fie recunoscuţi ca atare de sârbi. În felul acesta, cântarul etnoscopic se dezechilibrează şi la sudul şi la nordul Dunării, în defavoarea etnicilor români din aceste zone. Atât statul ungar cât şi, parţial, cel sârbesc au un efect deznaţionalizator. În acelaşi timp, ungurii din România înregistrează o creştere până la recensământul din 1977. Curiozitatea este că acelaşi lucru se întâmplă şi la polul estic al axului cu etnicii români din zona de frontieră nordică (nord-estică) unde deznaţionalizarea atinge proporţii fantastice, astfel că, în Bucovina, românii, din grup majoritar, devin minoritari în raportul etnoscopic (şi deci etnomorfologic) cu ucrainienii.

În cartea politicianului maghiar, Beksics Gustav, **La question roumaine et la lutte des races en Orient**, este consemnat raportul din cadrul imperiului dualist Austro-Ungar: *„Se ştie că din*

---

[560] James Patterson, **Minoritatea românească în curs de dispariţie în Ungaria**, în „Sociologie românească", nr. 1-2, 1991. Reamintim că dincolo de Tisa, ţinutul *Nirului* era locuit numai de români până la 1880, *„după acest an fiind maghiarizaţi cu forţa"* (conform R. Seişanu, *Principiul Naţionalităţilor*, Bucureşti, 1935, p. 332). ~n fapt, aşa cum arată R. Seişanu, românii din Ungaria trebuiau socotiţi la 200.000, dintre care imensa lor majoritate au fost maghiarizaţi. Dintre ei doar 60.000 îşi mai păstrau limba naţională, iar dintre aceştia, recensământul din 1920 înregistrează doar 23.760 (ibid., p. 375).

*2,5 milioane de români*[561]*, câţi numără statul ungar, numai 1.100.000 locuiesc în Transilvania. Ceilalţi 1.400.000 adică mai mult de jumătate, se găsesc în Ungaria propriu-zisă"*. În acest număr nu se includ românii din Valea Timocului căci acesta nu se află în perimetrul „Ungariei propriu-zise", e vorba de românii care locuiesc în zona dintre Vârciorova şi Belgrad, respectiv românii din zona Vârşeţului. Pentru a stabili raportul etnoscopic să vedem câţi unguri se aflau în Transilvania. Vom folosi tot sursele maghiare. Potrivit statisticilor maghiare, la 1910 s-ar fi aflat în Transilvania 918.217 maghiari[562]. După 1920 (momentul Trianonului), deci după schimbarea geografiei politice a Europei centrale, în România vor fi 800.328 maghiari şi 552.346 secui, formând un total de 1.353.276, conform recensământului din 1930. Desigur că aceste schimbări numerice reflectă şi modificările geopolitice după Trianon.

Acelaşi Trianon a corectat condiţia etnopolitică a românilor în felul următor. Din 1.400.000 de români câţi trăiau în Ungaria şi 1.100.000 în cadrul Imperiului, conform documentelor prezentate de comisia maghiară la negocierile de pace[563], vom mai regăsi în Ungaria, după 1920, doar o minoritate. Deci, balanţa etnoscopică a Trianonului a însemnat: peste 2.500.000 de români aduşi între frontierele etnopolitice ale statului român (în realitate, cca. 2.900.000). Prin urmare, Trianonul a dus în România cei peste 2.500.000 de români câţi fuseseră nevoiţi să ducă viaţa între hotarele Ungariei de dinaintea Trianonului (conform documentelor maghiare), supuşi unui proces de continuă maghiarizare cum arată sursele analizate de R. Seişanu.

Ce s-a întâmplat cu ungurii dinlăuntrul României şi cu românii din Ungaria, după Trianon? Recensămintele din 1930 şi până în 1977 arată că populaţia maghiară din România a înregistrat un *spor* în toate *intervalele intercenzitare*. Abia recensământul din 1992 arată o anumită scădere datorită mai cu seamă *emigraţiei masive* a elementului maghiar în acest interval intercenzitar (mai ales după decembrie 1989). Ce s-a întâmplat cu românii din cadrul statului ungar în acelaşi interval? Aşa cum o atestă cercetătorul american amintit, românii sunt un grup etnic în curs de asimilare în Ungaria (ultimele recensăminte maghiare mai consemnează circa 9.000 de români). Raportul etnoscopic între români şi unguri în sud-estul Europei se arată oarecum defavorabil românilor, adică masa etnică românească se micşorează în zona frontierei de nord-vest datorită proceselor asimilaţioniste ale

[561] Reamintim că, după recensământul din 1857, numărul românilor din Transilvania şi Ungaria a fost de 2.641.400, iar la 1910 erau 2.948.186, cf. unei statistici austro-ungare citate de R. Seişanu, în op. cit., p. 304.
[562] Cf. documentului **The Hungarian Peace Negociations**, Budapest, 1920, vol. III/A, p. 18.
[563] Cf. ibid., p. 58.

Ungariei (nu este deci o scădere aparentă, adică datorată migraţiei). Românii scad numeric nu numai la frontiera de nord-vest, ci la nord-est şi la sud-est, datorită proceselor asimilaţioniste ruso-ucrainiene.

Prin urmare, în vreme ce ungurii dinlăuntru statului român se menţin, până în 1977, în cadrul unui spor, românii din afară adică din cadrul statului maghiar, înregistrează o scădere. Aceste raporturi etnoscopice măsoară „greutatea" sau „efectul" celor două state asupra grupurilor etnice din cele două ţări.

Acelaşi lucru îl putem repeta pentru românii din Basarabia, Bucovina, Voivodina, Valea Timocului. Rate etnomorfologice putem calcula, în fine, şi pentru celelelate etnii incluse în statul-naţiune român, după 1920 (Trianon). În toate cazurile vom constata raporturi pozitive (de creştere) pentru „minoritarii" din România, dar rate negative pentru românii „minoritari" cuprinşi în statele din jurul României. Aceasta arată clar caracterul statului-naţiune în România şi cel al statului în Rusia, URSS, Ungaria, ex-Iugoslavia şi Bulgaria. Suntem în măsură să concluzionăm asupra unei *recensiuni etnomorfologice a latinităţii orientale* în raport cu „înaintarea" etnomorfologică a celorlalte etnii. Latinitatea orientală, aşadar, nu s-a putut conserva decât în cadrul statului-naţiune. În vreme ce elementul slav şi maghiar a crescut inclusiv în cadrul aceluiaşi stat din aria etnopolitică românească, elementul românesc din cadrul statelor etno-politice înconjurătoare a scăzut peste tot, fără excepţie.

## Despre etnocraţie în Europa de răsărit

Etnomorfologia diferenţială ne îngăduie să atestăm etnocraţia diferenţială a unui stat. În cazul românilor, peste tot în statele din jur putem consemna un raport etnocratic în defavoarea românilor. Vom sesiza un aspect surprinzător. Atât Trianonul cât şi Yalta au fost favorabile sub aspect etnomorfologic majorităţii etniilor cu statut „minoritar", minus etnia românească cu acelaşi statut, din cuprinsul statelor neromâneşti. Putem spune că *Trianonul a fost favorabil etniei româneşti majoritare nu însă şi etniilor româneşti minoritate,* iar *Yalta a accentuat procesul înrăutăţind însă şi condiţia etniei româneşti majoritare*, silită să trăiască sub ocupaţie şi desfiinţare culturală (spirituală), încât, între 1947 şi 1964, chiar românii din România au avut statut de populaţie aflată sub dominaţie (sovieto-kominternistă). Lucrul acesta este vizibil şi în ceea ce priveşte dinamica etnosocială. Sub aspect etnosociologic, consemnăm în tot acest interval, distrugerea a patru „clase"sociale: clasa antreprenorială (burghezia), clasa

intelectuală, clasa politică (deci elita economică, elita culturală, etita guvernamentală) şi clasa ţărănească.

Clasa muncitorilor urbani este singura care înregistrează rate pozitive, care însă, din punct de vedere etnosociologic are mai degrabă un sens negativ (ştiut fiind că proletarizarea comunistă este eshatologică şi supranaţionalistă, lucru vizibil chiar din ordinul principalului document programatic al eshatonului proletar: „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!"). Această concepţie eshatologică ameninţă în cel mai înalt grad etnomorfologia europeană. În răsărit, românii au fost cei mai expuşi desfigurării etnosociologice operată de eshatonul proletaro-marxist, ceea ce arată clar că *statul proletar postbelic a fost un stat imperial de sorginte fundamentalistă, ieşit din curentele adânci care au generat şi „religia" marxistă.*

Caracterul antiromânesc al „statului proletar" din România este în afară de îndoială de îndată ce ţinem cont de tratamentul etnosociologic aplicat celor patru componente fundamentale ale etniei româneşti: elita politică, elita intelectuală, clasa industriaşilor şi clasa ţărănească. Acţionând spre distrugerea lor (aplicarea regimului de detenţie a avut *fundamentare etnocratică antiromânească* evidentă) se obţinea un efect de distrugere a infrastructurii de rezistenţă etnosociologică a întregii latinităţi răsăritene. Putem spune că axul principal al agresiunii comuniste a fost acela care are, la un pol, imperiul comunist-kominternist în condiţia agresorului, şi la celălalt, latinitatea orientală în condiţia agresatului. Comunismul are, pentru români, un înţeles etnodistructiv neîndoielnic. El a fost un etnocid programatic aplicat latinităţii răsăritene, fără excepţie. Procesul deznaţionalizării românilor se va accentua în Rusia şi Ucraina şi, aşa cum arată antropologul american J. Patterson, şi în Ungaria. Statele comuniste au lucrat, sub acest aspect, fără vreun acord anume, pe aceeaşi direcţie etnopolitică: anihilarea latinităţii răsăritene. Şi aceasta, pentru că statul comunist, indiferent de ideologia pe care o utilizează pentru a-şi căuta un simulacru de legitimitate, continuă să fie un stat de pură esenţă etnocratică sau ideocratică. El s-a întemeiat sistematic pe negarea ideii etnice şi pe anihilarea naţionalităţii. Bazat direct pe o etnie dominantă ori pe o ideocraţie, statul comunist a acţionat sistematic contra etniilor dominate (cuprinse în imperiul comunist) pe care le-a voit desfiinţate în numele eshatonului proletar, adică al comunităţii utopiene proletare (comunismul proletar). Comunismul proletar este proiecţia unei idei universaliste supranaţionale, pur imperiale, care închide în ea visul unei umanităţi omogene, fără etnii, fără naţiuni, fără „frontiere", având la bază o masă proletariană omogenizată şi la vârf o ideocraţie religioasă (de fapt pseudoreligioasă) omogenizată şi ea (fără identitate etnică).

## Concluzie

Frontiera, deci, este un fenomen extrem de complex, care poate fi examinat ori de câte ori dorim să lămurim relaţiile între două persoane, două grupuri, două populaţii, două culturi, sau dintre o civilizaţie şi diversele popoare sau populaţii etc. Pentru J. Ancel, frontiera este „izobară politică" a presiunilor pe care le exercită una asupra alteia două populaţii. Pentru Ratzel, frontiera este expresia puterii expansioniste a unui „embrion geografic" (*Mittelpunckt*) din care a luat naştere, prin evoluţie spaţială, statul. Acest *Mittelpunckt*, pe de altă parte, este mai mult decât un simplu „embrion geografic". El este un „centru politico-spiritual" în care se concentrează energia unui popor. În reprezentările etnopolitice româneşti, Transilvania este *mater patria*, centrul etnospiritual al întregii românităţi.

# PARTEA A VII-A - REGIUNI ŞI FRONTIERE

---

## Frontiere şi regiuni. Chestiunea regionalizărilor. Europa centrală şi România

### Regiune şi regionalizare

Una dintre dezbaterile cele mai precipitate astăzi este aceea consacrată regiunilor: „euroregiuni", „regiuni frontaliere", „federaţii regionale", „regiuni centrale", „estice", „vestice" etc., etc. Noţiunile adiacente şi adeseori suprapuse celei de regiuni sunt: „arie", „zonă", „teritoriu", „spaţiu", „vecinătate" „arie centrală" şi „periferială", „zonă geopolitică" şi „geostrategică", „zonă continentală" şi „maritimă", „spaţiu vital", „mare spaţiu", „spaţiu de confluenţă" sau de „confinium", „arie culturală", „zonă economică" sau „geoeconomică" etc., etc..

Căutând o definiţie pentru termenul de „regiune", Deutsch sugerează că aceasta ar putea fi definită prin răspunsul la întrebarea: *„Ce părţi de pe suprafaţa planetei alcătuiesc împreună o apartenenţă mai mult decât toate celelalte?"* Formează Budapesta o regiune comună cu Parisul ori este mai puternic aliniată la Moscova? Ca regiune culturală, Ungaria face parte din zona nordică în care se cuprinde, neîndoielnic, şi Moscova. Europa de Sud sau mediteraneeană este de fapt „prima Europă", Europa culturală, şi aceasta porneşte din Mediterana de răsărit şi înaintează spre Apus.

La începuturile sale, această „primă Europă" s-a rezemat pe bazinul Mării Negre şi abia după aceea s-a „mutat" în Mediterana estică. Abia explozia maşinismului a mutat iniţiativa istoriei în regiunea nordică. Începea coborârea Nordului către Sud, adică exact „drumul" răsturnat a ceea ce fusese până atunci sensul de mişcare regională a Europei. Războaiele suedezo-rus, franco-rus sunt *„războaie ale Nordului"*, remarcă Mihai Ungheanu într-un

studiu al său consacrat examinării pan-ideilor Europei centrale. Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria *„ţin de lumea Nordului şi trebuie privite ca atare"*[564]. Diverşi factori sunt capabili să inducă „apartenenţe regionale" extrem de variate. Sciziunea religioasă în Europa, de pildă, a împărţit acest continent în două *regiuni*, denumite şi „spaţii mari": Estul şi Vestul. Huntington crede că viitorul planetei va depinde în mod radical de *„ciocnirea civilizaţilor"* (clash of civilizations), între care, decisivă va fi ciocnirea între aria „creştinismului occidental" şi regiunea „creştinismului oriental" (deci între catolicism şi ortodoxie).

Pe de altă parte, este neîndoielnic faptul că aceeaşi *unitate* aparţine concomitent mai multor regiuni. Iowa, arată Deutsch, este legată de Danemarca, precum în NATO, dar este legată şi de Buenos Aires, ca în Organizaţia Statelor Americane. Ea formează deci două *apartenenţe* şi deci face parte din două *regiuni* complet diferite, astfel încât *regiunile* nu pot fi utilizate în mod *univoc*, precum statele, de pildă. Statal, provinciile româneşti aparţin în mod univoc aceleiaşi regiuni etnice care se suprapune cu spaţiul carpato-danubiano-pontic. Regional însă, ele participă la zone diferite. Basarabia, de pildă, face parte din CSI, adică din fostul „spaţiu sovietic". Atât economic cât şi politic, ea gravitează în jurul Moscovei şi al regiuni CSI, cultural însă, acelaşi spaţiu gravitează în jurul Bucureştiului şi, eventual, îşi caută apartenenţe occidentale. Banatul formează, împreună cu zonele care înaintează spre Adriatica şi spre Marea Neagră, un „coridor cultural" inconfundabil. Tot astfel, de la Marea Neagră la Marea Baltică se constituie un adevărat „istm ponto-baltic", o „regiune geopolitică-tampon" între „influenţa nivelatoare a Moscovei" şi „influenţa individualizantă a Occidentului" sau cea naţional-identitară a regiuni sud-estice. Dunărea formează împreună cu Rhinul un adevărat „bulevard" care trebuie considerat ca atare. Adevărate „istmuri" interioare leagă între ele regiunile maritime ale Europei. Între aceste istmuri, două, deja amintite, au o importanţă geopolitică deosebită: istmul ponto-baltic şi istmul iliro-tracic, care leagă Adriatica de Marea Neagră. La acestea se poate adăuga „bulevardul fluvial" Rin-Dunăre, care leagă Marea Nordului de Marea Neagră. Faţă de toate acestea, România apare ca un *trio-confinium*, ca o zonă de triplă confluenţă (nord-vest + sud-est + nord-est). Europa ca întreg este, iată, străbătută de tot felul de *frontiere*, care separă diversele *regionalizări* dinlăuntrul ei. Putem spune, iată, că o *regiune* trebuie definită mai mult prin înţelesul ei dinamic decât prin cel static. O regiune este *invariantul unei regionalizări relativ durabile*. Când aceste regionalizări încetează, regiunea însăşi dispare. Regiunea este

[564] M. Ungheanu, **Rezistenţa românească. De la „Europa sechestrată" la „românitatea sechestrată"**, studiu în manuscris.

deci produsul unui proces de *regionalizare* a unui spaţiu social (economic, militar, cultural etc.).

Regionalizarea spaţiului social este secvenţa unui proces mai cuprinzător de transformare sau/şi de geneză a unui spaţiu social. Din punct de vedere istoric şi genetic, transformarea sau geneza şi expansiunea unui spaţiu social ne apare ca un proces constând din două etape: a) întâi apare un nou tip de relaţie socială între grupuri sau unităţi sociale preexistente; b) apoi se desfăşoară un proces de generalizare a noului tip de relaţie într-o arie dată. Acest din urmă proces l-am denumit regionalizare a spaţiului social, iar *aria* de expansiune a respectivului tip de relaţie poate fi denumită „regiune". De fiecare dată, noul *tip de relaţie* îşi asociază un întreg aparat de instituţii, forme, simboluri, expresii, limbaje etc. Acestea toate îmbracă înţelesuri *logistice* în raport cu procesul de generalizare a noii relaţii, respectiv de expansiune a spaţiului astfel constituit. Este ca o „cucerire" de un tip aparte, care însă a împrumutat enorm din logica cuceriri militare. Înaintarea unei frontiere presupune obligatoriu o *regionalizare* mai mult sau mai puţin complexă.

La rândul ei, orice regionalizare socială (ori socio-culturală) presupune un proces frontalier: înaintarea unei frontiere cu tot cortegiul ei de „modele", instituţi, simboluri, aparate, vehicule, agenţi etc., etc. Este suficient ca un grup anumit să iniţieze un tip de *relaţie* cu un alt grup ori cu o altă unitate şi să-i asocieze un proces de regionalizare într-un spaţiu dat pentru a provoca dinamizarea unei frontiere, deplasarea ei sau pur şi simplu declanşarea unui proces de frontieră într-o *zonă* care, adeseori, se află la mare distanţă de frontiera statală propriu-zisă. Fenomenul de frontieră trebuie rediscutat în raport cu teoria regiunilor şi a regionalizărilor sociale. Putem vorbi, iată, despre un tip special de *competenţe* la nivelul elitelor: „competenţele de manipulare a proceselor de frontieră" ori, mai neutru spus, competenţele pe linia utilizări sau operări cu frontiera ca fenomen extrem de complex. Se pare că actuala elită guvernamentală de la Bucureşti este extrem de inabilă sub acest aspect. Ea a pierdut la frontiera de răsărit şi la cea de nord-vest. Regionalizarea spaţiului cultural al Europei centrale este susţinută în România de o logistică extrem de serioasă, de un aparat de instituţii (reviste, edituri, catedre, chiar facultăţi întregi), de grupuri de intelectuali plasaţi în toate Universităţile, în fruntea unor catedre-cheie, de ideologi şi sisteme simbolice, de reţele de cercetare (etnologică, antropologică, sociologică etc.), în vreme ce resursele băneşti, reviste, instituţii etc. care ar trebui să susţină regionalizarea spaţiului românesc în jurul României sunt fie ocazionale fie concentrate în zona unui naţionalism demagogic, care crede că afirmarea unei culturi naţionale se reduce la negustoria de fraze naţionaliste şi la gălăgia câtorva pamfletari. Grupuri academice şi

ştiinţifice, individualităţi capabile să susţină eficient procesul de regionalizare a spaţiului cultural românesc sunt ţinute departe de proces, dinadins dispersate ori de-a dreptul risipite, când nu sunt efectiv etichetate, menţinute sub tirul insuportabil al unui curent de agresiune culturală.

## Disidenţă şi misionarism în Europa centrală

Să examinăm câteva dintre aspectele regionalizări spaţiului cultural al Europei centrale utilizând în acest scop studile lui Mihai Ungheanu şi Mihu Achim. „Puterea" unei regiuni sau ascendentul ei este o chestiune de relaţie. Europa centrală s-a dovedit mai puternică din punct de vedere ideologic decât „lagărul socialist" condus şi controlat de URSS, care s-a dovedit *„prea puţin creator din punct de vedere cultural, fiind obligat după o existenţă de nici cincizeci de ani să dispară"*[565]. Disidenţa în ţări ca Ungaria, Cehoslovacia, Polonia nu şi-a asumat doar acţiuni contra comunismului, ceea ce ar fi fost în sine o reacţie defensivă cu efecte corozive în timp şi cu o eventuală contractare a spaţiului comunist. Strategia acestei disidenţe a fost alta. Ea şi-a croit *ideologia anticomunistă* (ca ideologie de reacţie, defensivă) în cadrul unei ideologi expansioniste, ofensive, care este, în esenţa ei, o *pan-idee*, şi anume pan-ideea Mitteleuropei, a Europei centrale. Disidenţa acestei zone s-a pus în slujba unui proces de regionalizare a spaţiului cultural-politic al Europei centrale, definită ca unitate cultural-simbolică şi politică inconfundabilă, deci ca *regiune* esenţială a Europei şi a europenismului. Cel care a fixat datele problemei, într-o manieră cuprinzătoare, a fost Milan Kundera, într-un eseu din 1984, publicat în „The New York Review of Books" (26 Aprilie), sub titlul **The Tragedy of Central Europe**[566]. Alte lucrări ale aceloraşi disidenţi au fost grupate în volumul **The Power of Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe**. George Konrad va publica la Londra, în cadrul aceleiaşi acţiuni de regionalizare a spaţiului cultural al Europei centrale, volumul **Antipolitics: An Essay**, iar lui Adam Michnik îi va apărea **Letters from Prison and Other Essays**, în California (tradus din poloneză).

Toţi aceştia acţionează în numele unei *întregi regiuni*, pe care o teoretizează şi o propovăduiesc ideologic şi simbolic în Europa occidentală întâi şi în Europa de răsărit mai târziu, abia după momentul Gorbaciov. Ofensiva ideologică a susţinătorilor pan-ideii Mitteleuropei (sau Europei centrale) a fost atât de puternică

---

[565] .Ibid.

[566] A circulat şi în limba spaniolă cu titlul: **Europa centrală: Un accident sequestro.**

încât în Occident se declanşează adevărate riposte, precum cea a lui Timothy Garton Ash, prezentată de Achim Mihu[567]. Garton Ash tipăreşte, în ripostă la eseul lui Milan Kundera, în aceeaşi revistă, eseul **Does Central Europe Exist?** (Există o Europă centrală?).

Disidenţii Europei centrale resping aşadar Europa răsăriteană într-unul şi acelaşi proces ideologic ofensiv de propagare a ideii unei Europe salvatoare, care ar fi Europa centrală. Ei se pun aşadar în slujba unui proces de regionalizare a Europei centrale ca spaţiu şi regiune culturală.

Europa occidentală este un spaţiu cultural păstrat ca atare, susţin disidenţii, doar în Europa centrală. În felul acesta, ţările Europei centrale sunt singurele păstrătoare şi propagatoare ale Occidentului în raport cu Europa de răsărit[568]. Aceşti disidenţi se consideră, observă Achim Mihu, reprezentanţii spiritului european adevărat, astfel încât ei îşi asumă funcţii regionale de reînviere a spiritului occidental şi de propagare a lui în regiunile răsăritene ale Europei. Ei se autoproclamau, de pe atunci, agenţi cu funcţii regionale ai unui proces de recucerire a Orientului. Oricine aderă la o asemenea *teorie* preia automat o funcţie subalternă în raport cu agenţii pan-ideii Mitteleuropei. Acesta este principalul motiv pentru care un intelectual român nu poate admite încadrarea lui în acest curent de înaintare occidentală pe filiera Budapestei. Budapesta aplică operaţii de metamorfozare a frontierei occidentale ori de câte ori procesul occidentalizării este vehiculat de agenţi budapestani (unguri sau neunguri). *„De două ori*, observă Mihai Ungheanu, *Ungaria s-a prezentat Europei de vest ca militant filooccidental european neplătit. Odată cu Francisk Rakoczy al I-lea (stimulat în răscoala antihabsburgică de diplomaţia franceză) şi a doua oară în cazul eşuatei revoluţii de la 1848, transformată în 1849 în sângeros război civil. Ungaria s-a prezentat în cel de-al doilea caz drept ultimul apărător al ideilor de libertate, de egalitate, de fraternitate, care fuseseră deviza revoluţilor europene. Pe această cale, Ungaria încerca să facă Europa de vest debitoarea Europei centrale, mai exact Ungariei, ca apărătoare a valorilor europene, ca mesager ultim al ei"*[569]. În procesul de regionalizare a spaţiului cultural central-european, agenţi acestuia s-au prezentat în haina religioasă a unui misionarism *sui-generis*. Ideologia regionalizări a fost supusă unei prelucrări soteriologice bine redată de bine cunoscuta interpretare triadică a disidenţei central-europene conform căreia: *Tatăl* este „lumea europocentristă", *Spiritul* este cultura apuseană, iar *Fiul* este Europa centrală, care preia astfel o funcţie purificatoare pentru întreaga Europă[570]. Interpretarea soteriologică şi

[567] Vezi „Tribuna", nr. 14, 6 Aprilie, 1989.
[568] Cf. M. Ungheanu, op cit.
[569] Ibid.
[570] Cf. ibid.

imperialistă a funcţiilor Europei centrale este, iată, în afară de orice îndoială.

Pentru România, frontiera ungară şi central-europeană îmbracă forme soteriologice încă mai precipitate, aşa cum frontiera răsăriteană înainta cu acelaşi front de val care promitea eliberarea finală în scopul aceleiaşi dizolvări în masa eliberatoare slavă. Eshatonul slav la răsărit şi cel maghiar la vest confruntă România şi cultura română cu una dintre cele mai dificile sarcini spirituale din toată zona. Având în vedere că Ungaria se legitimează deopotrivă cu legitimaţie pancarpatică şi panoccidentală, iar Rusia deopotrivă cu legitimaţie panortodoxă şi panslavistă, ne dăm seama că România trebuie să le opună o realitate spirituală de acelaşi tip, adică tot o *pan-idee*, care nu poate fi decât ideea panlatină sau *romană* şi ideea *pancreştină*, chestiune pe care a intuit-o în forme radicale şi de doctrină Şcoala Ardeleană. Ideea unităţii sau ecumenismului creştin poate fi alternată ori permanent secondată de ideea religiei neamului, adică a *Bisericii autocefale.* Românii vor trebui să lucreze cu amândouă ideile, ca mari idei, şi astfel vor recupera pentru ei o manifestare ofensivă în locul celei defensive de astăzi, care nu poate fi biruitoare, chiar dacă poate întârzia o vreme deznodământul prea nefericit al jocurilor interregionale.

Să reţinem, în orice caz, faptul că oamenii au nevoie, cum arată Edward Shils, de o *„hartă"*, de un *„tablou al lumii"* pe care şi le dispută mereu. Aceasta este, în esenţa ei, latura subiectivă a deplasării frontierei (regionalizarea spaţiului). Este drept că această „hartă" nu este pe deplin conştientizată şi nici integral utilizabilă de către orice ins, în orice moment. Indivizii şi grupurile operează mai degrabă cu „rudimente de hartă", iar acceptarea acestora în actele mentale (interpretative) depinde de legitimitatea „cartografului" sau „promulgatorului". *„Distrugerea sau discreditarea acestor hărţi cognitive, morale, metafizice şi tehnice este un pas spre haos. Criticismul distructiv care este o extensiune a criticismului echilibrat, agravat de răutate, spulberă beneficile raţiuni..."*[571]. Există deci grupuri care creează o *hartă cognitivă* (un tablou al lumii), pe care încearcă apoi s-o (să-l) impună într-o zonă. Acest proces este *axul* oricărei frontiere, al deplasării sau înaintării unei frontiere. Ea vine cu o nouă hartă cognitivă şi pentru a o impune se foloseşte de un serios aparat cultural-simbolic, instituţional, ideologic şi uman. Apar grupuri culturale, reviste, edituri, catedre etc. şi toate au aceeaşi ţintă: a croi noua hartă cognitivă a lumii şi a o impune într-o regiune dată, odată cu procesul de înaintare a frontierei.

---

[571] Edward Shils, **Tradition**, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 325-326.

Pentru ca *harta* să fie acceptată, trebuie ce cel ce-a „desluşit-o" să fie înzestrat cu autoritate (simbolică, ba chiar religioasă) şi să nu lezeze conştiinţa unei comunităţi. Spre deosebire de frontierele militare, cele spirituale (ideologice, religioase etc.) nutresc iluzia că o *comunitate* poate fi remodelată, că este posibilă o *ruptură* adâncă, totală, între trecut şi prezent (viitor) şi că, deci, conştiinţa comunitară poate fi radical remodelată. Iată de ce frontiera vine întotdeauna cu teoria rupturii, a discontinuităţii, cu ideea că progresul presupune lupta împotriva trecutului, uitarea acestuia, că avansul ne cere o preluare *critică* a moştenirii culturale, ba chiar respingerea unor falii întregi ale acestei moşteniri[572]. *„Un astfel de tablou al lumi* (construit prin ruptura de trecut, n. n.) *nu ar mai oferi* tuturor *posibilitatea cunoaşterii rădăcinilor şi experienţa autenticului, ar nega transtemporalitatea societăţi şi ar conduce la amnezie civilă. Este bine să reţinem că:*
*1. noutatea nu este necondiţionat şi în sine o valoare;*
*2. persistenţa unei reguli, practici, credinţe poate fi argument al reţinerii acestora;*
*3. respingerea unei tradiţii impune asumarea riscului unui substrat mai puţin valoros..."*[573].

## Ce este o „graniţă"? Zonele de graniţă

*„Ceea ce realmente constituie o graniţă este o scădere bruscă a fluxului unor tranzacţii relevante"*[574]. *„Bârfa, bunăoară, este un asemenea tip de flux. Majoritatea rumorilor şi bârfelor care ne vizează vin din mediul imediat înconjurător – cartier, vecini, campus universitar etc."*[575]. Studenţii dintr-un centru universitar provin dintr-o arie bine circumscrisă. Aria de recrutare, arată Deutsch, se constituie după o relaţie dată de raportul dintre populaţia acelei arii şi pătratul distanţei faţă de respectivul centru universitar (eventual ponderat cu un coeficient de mobilitate specific ariei respective).

---

[572] Cum ar fi, de pildă, respingerea întregii opere publicistice a lui Mihai Eminescu, în favoarea exclusivităţii poeziei etc., etc. ~n acest scop, gândirii teoretice eminesciene i-a fost aplicată eticheta de „protofascist". Această *teză* are şi o formă voalată de exprimare: aceea care ne propune „preluarea critică" a lui Eminescu, susţinută recent de o serie de intelectuali. ~n fapt, teza preluării critice se bazează pe subînţelegerea unei motivări teribile, a unui temei îngrozitor, care ne este sugerat ca fiind atât de grav încât nici nu mai trebuie să discutăm. Ce ar putea să fie atât de grav în publicistica lui Eminescu încât să fie lăsat sub tăcere, subînţeles doar, iar opera să fie preluată prin moştenire critică?!
[573] Irina Cristea, **Strategii ale modernizării**, lucrare în manuscris.
[574] Deutsch, op. cit., p. 97. ?
[575] Ibid.

*„Densitatea tranzacţiilor – vizite, mesaje, interacţiuni, contacte umane generale – diminuează cu distanţa. Pe măsură ce acestea scad se pot naşte frontiere, linii de graniţă şi graniţe. Graniţele pot fi de două tipuri. În tipul clasic, denumit graniţă-în-trepte, frecvenţa tranzacţiilor scade foarte încet până la un punct, apoi scade foarte accentuat pentru o distanţă dată, şi apoi din nou încetinit (cf. fig. 1). Zona în care tranzacţiile scad relativ rapid poate fi foarte îngustă ori foarte largă. Dar indiferent de lărgime, rapiditatea scăderi tranzacţiilor creează o* zonă de graniţă *(boundary zone)"*[576].

GRAFIC (figura 1)

Acest tip de graniţă are deci natura unei scări, a unor trepte. O graniţă face trecerea în trepte de la o regiune interioară la o regiune exterioară. Când această trecere antrenează o scădere bruscă a „tranzacţiiilor", avem de-a face cu acest tip de graniţă: *„graniţă-în-trepte"* (a step-function boundary).

Există însă şi un al doilea tip, denumit *„graniţă-prag"* (threshold boundary), care descrie o scădere lentă a frecvenţei tranzacţiilor. Graficul arată o curbă care coboară uşor proporţional cu distanţa (vezi fig. 2). *„În asemenea cazuri, graniţele sunt de regulă determinate printr-un prag de relevanţă sau un «nivel de zgomot». Dacă un anumit tip de tranzacţiie devine prea rar pentru oameni pentru a se pregăti pentru ea, pentru a-i destina facilităţi şi pentru a-şi adapta zilnic modelul de comportare la standardele ei, aceşti oameni se vor afla sub pragul de relevanţă pentru această tranzacţiie. Graniţa este localizată acolo unde frecvenţa interacţiunii se intersectează cu acest prag de semnificaţie sau «nivel de zgomot»"*[577].

GRAFIC (figura 2)

Graficul ne arată că există, în orice tranzacţiii sau contacte un „prag critic" de frecvenţă dincolo de care aceste tranzacţiii devin prea rare pentru a mai fi capabile să modeleze conduita oamenilor, să-i determine să se preocupe în legătură cu facilitarea lor ori să se pregătească pentru a reacţiona adecvat la ele.

Un astfel de tip de graniţă ar putea sluji ca model pentru a face inteligibilă ideea de *„spiritualizare a frontierelor".*

[576] Ibid., p. 98.
[577] Ibid., p. 99.

## Spiritualizarea frontierelor şi partidele etnice

A spiritualiza o frontieră nu înseamnă a desfiinţa o graniţă (lucru imposibil), ci a acţiona asupra „pragului de relevanţă" al contactelor (tranzacţiiilor) celor două populaţii încât aria contactelor semnificative şi deci importante pentru o populaţie să se lărgească foarte mult. Aceasta înseamnă a spori foarte mult numărul de activităţi în care populaţia se simte motivată să coopereze, să întreţină contacte (tranzacţiii).

În sensul acesta, minorităţile pot sluji unei operaţii de spiritualizare a frontierei. Atunci când o minoritate îşi intensifică tranzacţiiile (cooperările) cu populaţia majoritară, ea contribuie implicit la „spiritualizarea" graniţei, căci lărgeşte câmpul de activităţi cooperante de tip frontalier. Când, dimpotrivă, o minoritate desfăşoară acţiuni autonomiste (în raport cu teritoriul), ea provoacă o reducere fantastică a frecvenţei cooperărilor (tranzacţiiilor) cu restul populaţiei şi astfel contribuie la despiritualizarea frontierelor, coboară foarte mult „pragul critic" al tranzacţiiilor astfel încât *zona* sau *lărgimea* acestora se reduce simţitor. Altminteri spus, foarte multe tipuri de tranzacţiii (contacte, cooperări) vor fi suspendate în cadrul populaţiei căci îşi vor pierde relevanţa şi deci sensul. Să presupunem că o minoritate va cere autonomia etnică a unui teritoriu dat (locuit). Prin aceasta, ea va crea o *frontieră interioară* între cele două populaţii, altminteri spus, va comprima enorm spaţiul tranzacţiiilor (actelor de cooperare şi contactelor între cele două populaţii). Procedând astfel, se poate ajunge la anihilarea „zonei interioare" a unei regiuni. Spaţiul care, până ieri, cuprindea nenumărate tranzacţiii (contacte, cooperări) va fi „tăiat" de nenumărate „frontiere interioare".

O „ţară" poate fi lichidată astfel, din „interior", fără a te atinge în vreun fel de „graniţele" geografice ale statului. Dacă admitem că o „ţară" poate fi definită printr-o *solidaritate* derivată din *conştiinţa comună* a membrilor ei şi printr-o mare frecvenţă de *legături funcţionale*, derivate din interacţiunea muncilor (activităţilor), ne dăm seama că toate tipurile de „frontiere interioare" provoacă o comprimare a „spaţiului vital" al „ţări". O „ţară" poate fi chiar distrusă fără să tragi un glonte şi fără să pui în marş batalioane şi tancuri. Care sunt tehnicile de anihilare a unei „ţări"? Chestiunea poate fi abordată din perspectiva ştiinţei frontierelor.

Prima şi cea mai însemnată este tehnica *„minorităţilor sociale" (şi etnice)*. O „ţară" este un ansamblu compus din „majorităţi" şi din „minorităţi sociale". Societatea ea însăşi este mai mult decât suma grupurilor sociale din care se compune. Minorităţile sociale adoptă diverse strategi identitare între care şi strategia definirii identitare prin izolare şi/sau excludere, ba chiar

prin agresivitate. O asemenea strategie identitară provoacă o reducere a spaţiului (ariei) contactelor cu celelalte grupuri pentru un număr foarte mare de activităţi (tranzacţiii).

Pentru a înţelege fenomenul acesta, teoria frontierei ne cere să distingem între „minorităţile inclusive" şi „minorităţile exclusive". O minoritate dată este *exclusivă* faţă de restul populaţiei în raport cu un criteriu (un *tip de contacte*), dar este *inclusivă* (sau inclusă) populaţiei date pentru restul contactelor. Minoritatea credincioşilor neoprotestanţi, bunăoară, este exclusivă în raport cu comunitatea credincioşilor ortodocşi sau catolici, dar este o minoritate inclusivă faţă de comunitatea economică a aceleiaşi populaţii. Să presupunem că această minoritate religioasă îşi cere autonomia teritorială pe temeiuri etnice. În acest caz, ea va deveni o minoritate exclusivă în raport cu statul şi va reduce spre zero tranzacţiile (contactele) cu restul populaţiei, astfel încât o atare minoritate va generaliza *frontiera* în toate zonele de contact virtual cu majoritatea. Este un exemplu tipic de despiritualizare a frontierei. În aceste cazuri, contactele cu respectiva minoritate nu mai pot fi consecinţa liberei iniţiative individuale, ci a unei norme de *aprobare colectivă*, emanată de la respectiva comunitate etnică. Aceasta devine o comunitate exterior închisă şi interior totalizantă. Criteriul apartenenţei etnice devine un criteriu frontalier şi un factor totalitar.

*Minorităţile exclusive* sunt aşadar factori care generează frontiere interioare şi sisteme închise la contacte exterioare, coercitive în raport cu norma apartenenţei. Un ungur, de exemplu, care ar voi să aibă *afaceri* cu un român ori o căsătorie mixtă şi deci o proprietate *comună* cu un partener(ă) etnic(ă) nemaghiar(ă) *ar fi oprit(ă)* de la aceste tranzacţii (contacte, cooperări) de legea *autonomiei etnice* a teritoriului. Enclava etno-teritorială este, în acest caz, contrafaţa sistemului etno-totalitar care se naşte spontan din condiţia de minoritate exclusivă. Minorităţile *exclusive* pot fi definite şi prin raportare la „comunităţile naturale". În acest sens, minorităţile exclusive sunt acele minorităţi (etnice şi sociale) ale căror manifestări nu sunt compatibile cu mai multe sau cel puţin una dintre comunităţile omeneşti: Familie, Biserică, Naţiune etc. În acest fel, afirmarea acelei minorităţi aduce, implicit, daune afirmării comunităţii respective. Ele se află în raport de excludere. (Minoritatea homosexualilor, de exemplu, se află în raport de excludere totală cu *Familia monogamă* europeană şi cu *Biserica creştină*).

Fenomenul iugoslav este integral explicabil prin fenomenul minorităţii exclusive şi al frontierei-prag. Ceea ce până ieri fuseseră *minorităţi incluse* au devenit peste noapte *minorităţi exclusive* de îndată ce s-a *decretat* că între sârbi şi croaţi, sârbi şi bosniaci etc. există frontiere etno-politice. Din acel moment, *pragul* contactelor s-a redus aşa de mult, numărul de contacte

care au intrat sub prescripţia *etno-contactelor prohibite* a crescut enorm, astfel încât frontiera s-a generalizat în toată sfera vieţii cotidiene a cetăţenilor fostei republici, deveniţi brusc membri ai unor minorităţi exclusive, ai unor comunităţi închise, autonomizate teritorial. Acelaşi lucru se poate întâmpla cu ungurii din Transilvania de îndată ce vor asculta de prescripţia udemeristă a *enclavei etno-teritoriale*. Contactele cu populaţia de altă etnie vor intra sub prescripţia etno-contactelor şi deci vor fi decretate contacte interzise. Pragul de relevanţă critică al acestor contacte se va prăbuşi până la punctul în care populaţia îşi pierde „sensibilitatea" pentru marea majoritate a contactelor. În felul acesta, practic, norma graniţei şi legea discriminării contactelor vor controla toate tranzacţiile cu restul populaţiei.

Ce justificări se aduc acestor procese de intensificare şi îndesire a graniţelor în interiorul unei ţări şi al unei populaţii? O justificare posibilă ar putea să fie aceea a excelenţei respectivei „minorităţi", a superiorităţii ei rasiale, etnice, de clasă, de cultură sau de civilizaţie. Definindu-se printr-o *normă de superioritate*, ea s-ar vedea îndrituită să reducă până la zero contactele cu o populaţie de la care ar conchide că n-are ce primi şi pe care ar menţine-o sub dispreţ. Năzuind să facă parte dintr-o altă unitate, una superioară celei de care vrea să se rupă, această comunitate ar alege strategia *graniţei interioare* cu *comunitatea locală* şi strategia anihilării graniţei exterioare cu *comunitatea de referinţă*. Cazul UDMR-ului este concludent în acest sens. Acest partid militează pentru spiritualizarea graniţelor statului român cu Ungaria (şi se prezintă ca agent european care luptă pentru idealul de integrare europeană), dar acelaşi partid militează pentru autonomia teritorială pe baze etnice, adică pentru „deplasarea" frontierei cu Ungaria de pe Tisa direct la Târgu Mureş. În acest caz, partidul croieşte o nouă frontieră interioară cu populaţia românească, într-un dispreţ total faţă de frontiera etno-politică a statului român şi faţă de imperativul integrării europene.

Teoria minorităţilor exclusive ne ajută să facem distincţie între *minorităţile democratice* şi *minorităţile etnocratice* (respectiv etnocentriste). Minorităţile incluse, care se definesc pe ele ca *parte* (diferenţială) a întregului din care fac parte sunt minorităţi *democratice*. Ele trebuie protejate de legile statului. Minorităţile exclusive, care se definesc pe ele ca fiind diferite şi exterioare întregului etno-teritorial din care fac parte sunt minorităţi etnocratice şi etnocentriste şi devin un factor de distrugere a unităţi etnoteritoriale a unei ţări. Minorităţile exclusive accentuează şi sporesc graniţele într-o arie de civilizaţie. Ele nu contribuie deci la spiritualizarea frontierelor „naturale"din cadrul acelei arii. Iată, dar, înţelesul pe care-l capătă noţiunea europeană de „spiritualizare" a frontierelor. Aceasta porneşte de la recunoaşterea existenţei unor *frontiere naturale*, între teritorii

etnice numite ţări, care deci nu pot fi anulate cu nici un preţ. Sarcina Europei este însă aceea de a le *spiritualiza*, aşa cum, în secolul al XIX-lea, tot Europa şi-a luat sarcina „spiritualizării popoarelor", care s-au înălţat, astfel, de la treapta de *unităţi etnobiologice* la aceea de *unităţi etnospirituale*, adică de *naţiuni*. Graniţele dintre comunităţile etnice europene trebuie şi ele spiritualizate, adică înălţate de la calitatea de *„diferenţe etnobiologice"* la cea de *„diferenţe etnospirituale"*. În felul acesta, acolo unde este o discontinuitate etnobiologică între ungur şi român, de pildă, să se menţină o simplă *diferenţiere etnospirituală* derivată din apartenenţa la cele două comunităţi. Acest proces este împiedicat astăzi de *partidele etnocratice* care transformă *minoritate etnică inclusivă* în *minoritate etnică exclusivă*.

Am atins, iată, şi chestiunea efectului deculturativ al partidelor etnocratice. Orişiunde apar asemenea partide etnocratice, consecinţa sigură este aceea a preschimbări unei minorităţi etnice inclusive în minoritate etnică exclusivă. Partidele etnice sunt o realitate a secolului al XX-lea. Ele au apărut ca indicator al crizei provocate de afirmarea minorităţilor etnice. Un partid etnic poate acţiona într-o direcţie etnocratică sau într-o direcţie democratică şi atunci sfârşeşte prin a se transforma în partid social (politic), pierzându-şi astfel caracterul sau profilul de partid etnic. Există aşadar două *strategii identitare* la îndemâna comunităţilor etnice: strategia etnocratică a minorităţilor exclusive şi strategia etnospiritualistă a minorităţilor inclusive. Prima conduce la izolare şi rasism, a doua la integrare şi spiritualitate. Graniţele aşadar sunt caracterizate prin „oferte" şi „retrageri". Când un grup face *oferte de contacte* avem de-a face cu o tendinţă etnospirituală deschisă (extrovertită). Când un grup îşi *retrage ofertele de contacte*, avem de-a face cu o tendinţă etnocratică, închisă (introvertită).

Un partid etnic poate alege procedeul etno-deschiderii şi, în acest caz, îşi transformă profilul şi sfârşeşte prin a deveni un partid democratic. În general, partidele etnice sunt condamnate să devină partide etnocratice, fiindcă orice deschidere spre dialog transformă partidul etnic în partid (parte) social(ă), adică în partid democratic. Ideea democratică nu este, aşadar, compatibilă cu *partidul etnic*. Conservarea partidului etnic este consecinţa unei tendinţe etnocratice, hegemoniste în respectiva clasă politică provenită dintr-o comunitate etnică închisă.

UDMR-ul, bunăoară, a optat constant spre formula partidului etnic, refuzând orice translaţie spre formula partidului social (politic). Primul său *act* public a constat în izolarea comunităţi educaţionale pe criterii etnice. În felul acesta, *spaţiul şcolar* şi-a pierdut calitatea de spaţiu inter-etnic, preschimbându-se în spaţiu de izolare etnică. Frecvenţa contactelor interetnice a fost redusă la zero în spaţiul şcolar. Câmpul cu cele mai mari şanse de

contact interetnic (şi deci de integrare spirituală) – cel şcolar – a fost anihilat şi a devenit astfel o *zonă de graniţă etno-biologică*. Ceea ce fusese *zonă de integrare etno-spirituală* s-a transformat în *zonă de separare etno-biologică*. Astfel a fost trasată o primă *frontieră interioară* în zona strategică a contactelor intercomunitare. Acolo unde ieri fusese o *zonă de întâlniri* a apărut peste noapte o „graniţă etnică" de netrecut. Părinţii şi copiii care până atunci făcuseră parte din aceeaşi comunitate şcolară, deşi aparţineau unor etnii diferite, s-au văzut brusc în poziţia inamică, separaţi de o *lege* şi o *graniţă* care separă două ostilităţi. Prietenii au devenit duşmani. Comunitatea şcolară fusese până ieri o comunitate spirituală interetnică. Din momentul separării şcolilor, dintr-o atare comunitate s-a separat o *minoritate exclusivă*, exterior agresivă. Separarea completă a claselor şcolare, prin eliminarea unor elevi dintr-un *spaţiu şcolar* care aparţinuse tuturora până atunci, a anihilat *comunitatea şcolară interetnică* şi a creat în locul ei o *formaţiune cantonală,* agresivă. *Contactele de ieri* s-au preschimbat în *graniţa* de azi. Şi totul s-a făcut sub imperativul *integrării în Europa* când, în realitate, totul s-a petrecut contra spiritului european. Miniştrii învăţământului de atunci au fost disidenţi occidentalişti de frunte. Aceasta este numai una dintre feţele paradoxale ale disidenţei române.

Cum se face că puterile occidentale au acceptat o atare turnură a procesului? Fenomenul este legat de ideologia disidenţei din ţările Europei centrale, care au reuşit să convingă Occidentul cu privire la aşa-numita funcţie misionară şi salvatoare a Europei centrale în raport cu Europa de răsărit. Teoria îmbrăţişată de disidenţa central-europeană, conform căreia Europa centrală ar fi apărătoarea şi propagatoarea spiritului şi culturii occidentale într-un Răsărit, chipurile, neeuropean a creat atitudinea *îngăduitoare* a Occidentului faţă de *misiunea de excelenţă* pe care şi-au asumat-o intelectualii unguri, spre a o redistribui şi asupra comunităţilor maghiare (minoritare) din ţările răsăritene (Ukraina, Slovacia, Voivodina, Transilvania etc.). Abilitatea cu care intelectualii unguri au croit ideologia misionarismului occidental al maghiarimii într-un Răsărit slav, ortodox, ştampilat cu eticheta de „naţional-comunist" este factorul crucial de explicaţie a succesului tendinţei etnocratice a UDMR-ului în Transilvania (din prima perioadă şi până astăzi). Înscriindu-se în curentul ideologic care a atribuit o normă de excelenţă zonei central-europene şi eticheta de arie „naţional-comunistă", „pan-ortodoxă" (şi, chipurile, antioccidentală şi panrăsăriteană) zonei româneşti, disidenţii români au slujit fără excepţie această acţiune etnocratică de transmutare a graniţei româno-maghiare, de la marginile naturale ale naţiunii române spre miezul Transilvaniei, sub forma multitudinii de *frontiere inter-etnice* care au împestriţat aria transilvăneană după Decembrie 1989.

Grupuri întregi), reviste, edituri etc., bine susţinute prin subvenţiile unor fundaţii transnaţionale, au întreţinut acest proces de *sfârtecare* a unei zone care până ieri fusese una de bune contacte interetnice româno-ungare. În locul spiritualizării graniţelor s-a obţinut o biologizare a celor existente (contactele creatoare s-au preschimbat în latenţe agresive). Acolo unde ieri fuseseră zone de contacte continue, adică formaţiuni interetnice spiritualizate, au apărut „frontiere interioare".

Să reţinem aşadar că orice tendinţă de autonomizare teritorială pe baze etnice provoacă înspicarea unei frontiere naturale de la marginea unei comunităţi, într-o multitudine de frontiere interioare, expuse agresiunilor, contactelor războinice, eliminării biologice etc., etc. Aceste etno-frontiere se justifică atunci când decurg din existenţa unor popoare diferite şi deci din necesitatea naşteri unei ţări, a unui stat naţional. Ori de câte ori, însă, o minoritate azvârlită la o anume distanţă de „patria-mamă" pretinde să se constituie în stat separat, se pune *în discuţie* nu numai problema acelei minorităţi, ci *baza axiomatică şi juridică a ordinii* unei întregi regiuni (şi, prin aceasta, a unei întregi arii continentale şi deci a întregii planete).

Dacă ungurii din România (care sunt 1.600.000, adică 7% din totalul populaţiei româneşti, iar în Transilvania sunt doar circa 1.200.000, adică 24,6% din populaţia acestei provincii, ceilalţi fiind distribuiţi în restul teritoriului românesc) vor parlament, justiţie, administraţie etnică, adică un stat în Harghita şi Covasna (care nu cuprind decât 400.000 de unguri), pune serios în discuţie legitimitatea statului român, ca stat european în actualele sale graniţe. Fiindcă ori se admite că unele popoare au dreptul la mai multe state (şi ar urma, apoi, cererea de federalizare ori de unificare) ori se recunoaşte că baza statelor existente este nelegitimă, ceea ce aruncă în aer Pacea întregii Europe şi a lumii. În acest caz, cerinţa unei comunităţi etnice (precum cea maghiară) de a se rupe teritorial de *continuitatea* spaţiului unui stat (cum este cel român) este un factor de ameninţare a păcii globale, astfel că-şi pierde orice legitimitate.

Ne putem întreba, strict cantitativ, dacă o comunitate de 400.000 de unguri, care de fapt sunt în majoritate secui, cât ar cuprinde enclava etnică transilvăneană, are dreptul la *parlament propriu*, la administraţie *etnică* proprie etc., contra unei comunităţi de peste 700.000 de români şi neromâni din aceeaşi zonă... Dar să presupunem că s-ar admite un *mini-stat etnic* în Harghita, Covasna şi Mureş, unde populaţia maghiară reprezintă, respectiv, 84,6%, 75,2% şi 41,3%. Cum ei cer autonomie teritorială în Transilvania în baza normei de 24% (cât este ponderea lor în totalul populaţiei acestei provincii), ar fi normal ca români din Covasna (16,6%), din Harghita (25%) şi din Mureş (59%) să ceară un parlament şi deci un mini-stat român în miezul mini-statului

etnic maghiar din Transilvania. Rezultatul ar fi, deci, înlocuirea unei ordini naţionale (de tip european) cu o ordine segmentară, de tip medieval. Regresiunea ordinii europene în Transilvania ar fi catastrofală. Statul român este deci dator să apere standardele şi tiparul ordinii europene în Transilvania contra cerinţelor segmentar-tribaliste ale UDMR, care ar arunca un spaţiu profund european într-o ordine subeuropeană, într-un regim tribalist de tip african. Lupta între triburile etnice s-ar declanşa în mod fatal şi o regiune până astăzi prosperă şi paşnică ar deveni un *nou infern* şi un nou focar de război în centrul Europei. Cine doreşte acest lucru nu doreşte pacea Europei şi nici înţelegerea europeană de care face atâta caz.

Din această realitate s-a născut „Vatra Românească" şi, din ea, s-a consitutit PUNR-ul, contrafaţa UDMR-ului. De altminteri, distribuţia voturilor în Transilvania este de-a dreptul semnificativă. Totalul voturilor acumulate de cele două partide s-a repartizat cu o *egalitate* aproape aritmetică pe cele două grupări politice. Când UDMR-ul a avut 7%, PUNR-ul a avut tot 7%. Restul de 86% din voturile electoratului transilvănean, care însă nu-i mai cuprindea pe maghiari, s-au distribuit către restul partidelor sau către „partidul" absenteiştilor. În Transilvania, practic, românii din această provincie au votat în proporţie de circa 25% cu partidul etnic, restul de 75% votând cu partide ne-etnice, civice, sociale. Aceasta este diferenţa cea dintâi şi cea mai însemnată între cele două *comunităţi etnice* din Transilvania. Convertibilitatea etno-politică este *totală* în cazul maghiarilor şi cu totul redusă, adică normală, în cazul românilor. Avem, iată, posibilitatea să determinăm în mod riguros *tendinţa etnocratică latentă* a unei populaţii. Aceasta poate fi măsurată pe o scară de la 0 la 100 (sau de la 0 la 1), prin care determinăm orientarea electoratului spre *partide etnice*. Când o populaţie votează în proporţie de 100% cu un partid etnic, spunem că tendinţa etnocratică a acelei populaţii este maximală. Tendinţa etnocratică a populaţiei româneşti pe *scara obiectivă* (a voturilor cunoscute deja) a orientării etnocratice (cuprinsă între 0 şi 100) este de 25. Tendinţa etnocratică a populaţiei maghiare pe scara orientării etnocratice este de 100.

Există, iată, o legătură foarte complexă între suma contactelor dintre colectivităţi şi fenomenul frontierelor. Frontiera este consecinţa dinamicii contactelor (tranzacţiiilor) dintre diversele populaţii. La rândul lor, „graniţele" pot fi examinate în raport cu fiecare tip de tranzacţiie (clasă de contacte) în parte. Practic, fiecare tip de tranzacţiie între colectivităţi îşi asociază o frontieră latentă astfel încât putem vorbi nu despre o singură „graniţă", ci despre un spaţiu sau o „zonă de graniţă". Între *graniţa* politică sau istorică actuală şi *zona* de graniţă nu există o suprapunere perfectă (vezi fig. 3). Tipul de tranzacţiie (contact) impune şi tipul de graniţă. Numărul de convorbiri telefonice, ca să

luăm exemplul lui Deutsch, între două oraşe este proporţional cu populaţia acestora divizată printr-un anumit parametru al distanţei (desigur că în locul numărului populaţiei putem lua numărul de posturi instalate, după cum putem include în această formulă un factor pentru conversaţiile tinerilor adolescenţi). Constatarea lui Deutsch este că *„de îndată ce trecem de frontiera canadiană, se produce o foarte marcată scădere a frecvenţei conversaţiilor telefonice. Căderea este încă mai accentuată la frontiera mexicană. Realitatea graniţelor europene poate fi deasemenea probată prin analiza schimbului de studenţi sau al altor tipuri de tranzacţii între diverse ţări"*[578].

Reprezentare grafică (după Deutsch) – fig. 3

Este vizibilă, în figura 3, relaţia dintre graniţa politică şi zona contactelor de graniţă. Din exemplele folosite şi din altele, putem deduce, împreună cu Deutsch, că *„graniţele nu sunt nişte simple artificii; ele au o existenţă reală"* constând într-o scădere bruscă sau treptată a tranzacţiiilor (contacte şi cooperări) într-o anumită zonă în raport cu numărul populaţiei şi cu distanţa. *„Dacă un conducător, un guvern, o armată sau o administraţie istorică pune o graniţă acolo unde viaţa a creat una, atunci acea graniţă va fi durabilă şi probabil stabilă. Dacă, pe de altă parte, o graniţă este politic sau militar impusă acolo unde ea nu există deja în privinţa tranzacţiiilor şi în raport cu habitudinile oamenilor, fie că nu va dura fie va arunca regiunea într-un lung proces de dizlocare şi zguduiri până ce eventual va reuşi să schimbe habitudinile popualţiei şi să provoace scăderea numărului de tranzacţiii sau a pragului lor de semnificaţie, operând astfel o deplasare a graniţei spre noua linie"*[579].

## Coeziunea ţărilor. Regiuni, frontiere, ţări

Cadrul care circumscrie un *„set de graniţe multiple, adică de graniţe care afectează majoritatea contactelor"*, reprezintă o *regiune*. Când *„graniţele sunt ferme şi când o maşină politică guvernează întreaga arie cuprinsă între ele, vorbim despre acea regiune ca despre o «ţară» sau un «stat-naţiune»"*.

Relaţiile dintre state pot fi evaluate, arată K. Deutsch, printr-o scară multiplă privind: a) *multiplicitatea* dimensiunilor interacţionale; b) *consistenţa* interacţiunii; c) *compatibilitatea* valorilor de bază; d) *importanţa* contactelor; e) *fidelitatea* contactelor; f) *viteza* contactelor.

[578] Deutsch, op. cit., p. 101.
[579] Ibid.

Două ţări pot interacţiona în multe privinţe sau, din contră, doar în privinţa unui număr redus de tranzacţiii (contacte). Ele pot fi coezive în privinţa circulaţiei forţei de muncă, a managementului, a capitalului, în educaţie, cultură, migraţie etc. Peninsula scandinavă formează o asemenea *regiune* în interiorul căreia întâlnim interacţiuni *multidimensionale* şi consistente. În aria balcanică şi central-europeană, se poate vorbi despre două *regiuni* foarte puternic intersectate, astfel că disputele cu privire la încadrarea unor ţări ca România sau Bulgaria la una dintre cele două regiuni au persistat toată perioada interbelică şi au fost reluate imediat după căderea comunismului. O vreme, după 1989, grupul ţărilor care-au aderat la convenţia de la Vişegrad au pretins că formează singure o regiune central-europeană distinctă de restul ţărilor excomuniste de la sud-est. Acest concept al Vişegradului care desparte cercul fostelor ţări comuniste în două zone (în cercul cuprinzând Ungaria, Polonia, Cehoslovacia şi cercul cuprinzând Bulgaria, România şi Rusia) a fost respins de către diplomaţia americană în declaraţii, dar a fost utilizat destul de des în practicile diplomatice din regiune. Uneori această clasificare a fost utilizată parţial (vizita preşedintelui american, de pildă, a inclus cele trei ţări ale Vişegradului şi Rusia, dar a exclus România etc.). Pentru ca două ţări ori mai multe să formeze o *regiune*, trebuie ca acele tranzacţiii să fie şi *consistente*, nu doar multiple. *„Dacă două regiuni devin tot mai apropiate în cultură, comunicaţii, în procese sociale, economice, comerciale şi chiar în chestiuni militare, atunci ele vor deveni, foarte probabil, părţi componente ale unei regiuni"*[580]. Aceasta decurge aşadar din consistenţa relaţiilor.

Dar, cum arată Deutsch, de regulă ţările pot fi foarte coezive în privinţa unor procese, dar destul de separate în privinţa altor procese. Cazul Franţei şi Germaniei între 1871 şi 1914 este concludent. Foarte apropiate graţie unor similarităţi în cultură sau în fluxul poştal, erau totuşi extrem de adversare din punct de vedere politic. Cazul cel mai concludent este al ţărilor care au format *regiunea ţărilor comuniste*. Asemănătoare până la omogenitate în privinţa sistemului politic şi al tranzacţiiilor economice, al structurilor sociale etc., aceleaşi ţări se deosebeau până la adversitate în privinţa culturii. Peste tot în regiunea comunistă, ţările erau integrate politic şi economic, dar completamente dezintegrate cultural. Ideologia n-a putut niciodată să compenseze uriaşa diferenţă dintre *cultura naţională* a fiecărei ţări şi sistemul politic care făcea din ele o unică *regiune*. Acest conflict între cultura *naţională* şi *regiunea* politică – în esenţa lui, un conflict între unitatea lagărului comunist şi diversitatea culturilor naţionale – a măcinat sistemul pregătindu-i

[580] Ibid., p. 102.

pieirea. Regiunea n-a fost niciodată mai mult decât o regiune politică şi eventual economică. Conflictul central al zonei a fost deci între *naţiunea culturală* şi *regiunea politică* şi acest conflict descrie în esenţa sa procesul de rezistenţă culturală la comunism. Aceasta n-a încetat niciodată, iar uneori a căpătat şi forme politice, ca în cazul disidenţei sau forme militare, ca în cazul rezistenţei armate din Carpaţii româneşti, ori forma rebeliunii, ca în cazul Germaniei şi Ungariei. Prin urmare, Estul n-a fost niciodată o *regiune culturală*.

Încât o frontieră ca cea trasată de Huntington în mediatizatul său studiu n-are nici o relevanţă. Conflictul dintre religia occidentală şi religia orientală este o idee irelevantă, dar, dacă acest conflict există, linia lui nu trece pe culmea Carpaţilor, ca în harta invocată de politologul american, ci, eventual, pe Nistru, adică de-a lungul istmului ponto-baltic. În viziunea lui Huntington, linia de ciocnire a civilizaţiilor coboară din Lituania, de-a lungul Carpaţilor româneşti şi, mai departe, separă Serbia ortodoxă de Croaţia catolică, evidenţiind o segmentare a Europei printr-o linie care uneşte Baltica cu Adriatica. Această linie este falsă şi concepţia care-a trasat-o derivă din vechi cancelarii catolice şi habsburgice, trădând interese geopolitice bine circumscrise. Această concepţie (cu geopolitica ei adiacentă) intră în polemică (implicit) cu cealaltă concepţie şi geopolitica ei adiacentă, care pare să fi fost împărtăşită de puterile apusene după Războiul Crimeii şi care apreciază că linia de demarcare a Răsăritului de Europa central-apuseană uneşte Marea Neagră cu Marea Baltică şi creează o *zonă tampon* de-a lungul aşa-numitului *istm ponto-baltic*. Harta lui Huntington izvorăşte din tradiţia unor *anumite cancelarii* şi serveşte geopolitica acestora. Îndărătul concepţiilor despre *realitatea regională* a Europei pulsează, iată, un adevărat *război al cancelariilor* şi al diverselor concepţii geopolitice şi geostrategice.

Să reţinem, în orice caz, că noi nu avem interese să apărăm harta lui Huntington şi nici să operăm cu ea căci izvorăşte din şi apără geopolitica Mitteleuropei, care a inclus Transilvania în regiunea catolică, adică în aria religiei occidentale. Geopolitica românească operează cu alte hărţi regionale şi, în orice caz, opune hărţii lui Huntington harta *zonei tampon* a istmului ponto-baltic, care pentru români este crucială. Pentru români, linia care desparte ariile celor două civilizaţii coboară de la Baltica, lasă dincoace ţările baltice, urmează linia Nistrului, se abate relativ spre a cuprinde Transnistria şi coboară la mare, pe la Odessa, pentru a se continua spre Bosfor.

Şi, în orice caz, trebuie să reţinem că *globalizarea,* care este procesul dominant actual, nu anulează nici „ţările" şi nici regiunile. În plus, globalizarea nu este un proces ireversibil şi deci unidimensional. În ciuda acestui proces, de pildă, legăturile

economice anglo-americane au scăzut extrem de puternic şi de rapid din 1850 şi până prin anii '60 ai secolului nostru (*„Între Anglia şi America, legăturile culturale şi politice s-au înmulţit din 1890 şi până în prezent. Dar legăturile economice au scăzut puternic în decursul aceleiaşi perioade. În 1890, 50% din exporturile Americii plecau către Anglia; astăzi, această cifră a ajuns la doar 6%."*[581]). În valori absolute, cifrele comerţului anglo-american au crescut (sunt mai mulţi oameni, mai multe fabrici etc.). *„Dar în termeni relativi, legăturile anglo-americane au înregistrat un declin masiv"*[582].

Legăturile celor două ţări au scăzut şi în alte privinţe. (*„Sunt mult mai puţini membri în cabinetul englez astăzi cu legături de familie americane decât cu 60-70 de ani în urmă."*) Aceste diferenţieri şi variaţii exercită presiuni contradictorii asupra oamenilor, provocând frustrări (căci unele procese întăresc relaţiile, altele, din contră, exercită presiuni inverse, de slăbire a relaţiilor). Dar pentru ca două sau mai multe ţări să formeze o *regiune*, arată Deutsch, sunt necesare, pe lângă cele două condiţii menţionate, şi altele între care compatibilitatea *valorilor fundamentale*. În acest sens, compatibilitatea cere ca urmărirea (sau observanţa) unei *valori* în ţara A să nu antreneze *daune* (în general, să nu afecteze) asupra ţării B şi asupra *valorilor* acesteia[583].

Un alt criteriu de cercetare a regionalismului este *importanţa contactelor.* Mesajele sau interacţiunile dintre ţările aceleiaşi regiuni *„trebuie să fie semnificativ mai intense decât contactele alternative"*[584]. Numai în asemenea situaţii putem spune că cele două ţări formează împreună o regiune ori o parte a unei regiuni mai largi. În fine, criteriul *fidelităţii* contactelor între ţări este şi el un criteriu de validare a unei regiuni. *„Economia Noii Zelande,* arată Deutsch, *a reflectat multă vreme în forme destul de precise fluctuaţiile din economia engleză. Atâta vreme cât această situaţie s-a menţinut, ea a făcut din Noua Zeelandă o economie dependentă"*[585].

*Viteza* contactelor este un alt criteriu de relevanţă pentru formarea unei regiuni. *„În 1775, în pragul Revoluţiei Americane, treisprezece colonii americane deveniseră o reţea comunicaţională atât de strânsă, încât un zvon fals despre cutare bătălie contra englezilor se răspândea la un milion de oameni în circa o săptămână"*[586]. Dacă, deci, o treime din populaţia acestor colonii primea informaţia prin comunicarea informală doar în şapte zile,

[581] Ibid., p. 103.
[582] Ibid.
[583] Cf. ibid., p. 104.
[584] Ibid.
[585] Ibid.
[586] Ibid.

înseamnă că zona se bucura de un grad de integrare foarte mare[587].

*„Contactele creează o regiune dacă şi numai dacă îi recompensează pe cei care participă la ele"*[588]. Uneori, recompensele sunt economice (interes financiar comun etc.), ca în cazul participării Scoţiei şi Angliei la comerţul transatlantic cu tutun în secolul al XVII-lea. Alteori, recompensele îmbracă forma „recompenselor viitoare" (aşteptate). În fine, contactele sunt recompensatoare dacă antrenează „reciprocitatea rolurilor" (un imperiu, în care iniţiativele vin doar din partea „metropolei spre colonii", nu va forma o regiune tot atât de integrată ca „aria în care există un flux bipolar de idei şi activităţi"). În Elveţia, de pildă, fiecare canton se află în anumite situaţii, în condiţia minorităţii, astfel că nici un canton nu poate deveni hegemonic şi nici o coaliţie nu poate bloca alte tipuri de coaliţii. În chestiuni de limbă, de exemplu, cantoanele în care se vorbeşte franceza şi italiana se pot alia pentru a preîntâmpina tentativa cantoanelor de limbă germană să devină precumpănitoare în sistemul federal[589]. Când se votează o chestiune de interes alpin, atunci blocurile lingvistice se dizolvă, astfel că tocmai cantoanele germanice şi cele franceze se vor alia[590]. La fel în privinţa axei rural-urban, catolici-protestanţi etc., astfel că niciodată un canton nu va deveni hegemonic. Aceasta şi explică stabilitatea Elveţiei (sistemului elveţian) şi nimeni, de nicăieri, nu poate invoca sistemul elveţian pentru că acesta are o unicitate inconfundabilă. Reţelele cantonale nu vor susţine niciodată fenomenul enclavelor etnoteritoriale. Variaţia reţelei cantonale în raport cu diversitatea axială a spaţiului elveţian face ca Elveţia să fie singura ţară absolut adaptată la geometria structurilor în reţea. Nicăieri acest fenomen nu este atât de bine redat ca în cazul configuraţiei etnomorfologice elveţiene. Cazul Elveţiei este unic şi netranspozabil.

Compatibilitatea unei regiuni derivă, în fine, şi din aspectul „configuraţional" al acesteia, adică din ceea ce se numeşte „modul de viaţă" („fel de a fi") redat prin modelele culturale, instituţiile şi modul de a se purta al „locuitorilor" acelei regiuni. În felul acesta apar ariile şi regiunile culturale. *„Oamenii simt că identităţile lor sunt legate de configuraţia culturii lor (...). Un mod de a fi similar îi poate lega puternic între ei pe membrii unei populaţii; aceasta este cerinţa cea mai importantă pentru solidaritatea unei arii (regională)"* (p. 108). Marile religii au *„puterea lor proprie de construcţie regională"*. Uneori acest „mod de viaţă" se extinde pe mari regiuni. *„Statele bunăstării democratice ale Europei occidentale au format împreună o regiune cu o aderare şi o*

[587] Cf. ibid., p. 105.
[588] Ibid.
[589] Cf. ibid.
[590] Cf. ibid.

*identificare foarte puternice la şi cu un anumit «mod de viaţă» după al doilea război mondial"* (p. 108).

Ne aflăm, iată, în faţa unei probleme speciale, aceea a *frontierelor culturale*. Frontierele culturale nu sunt neapărat un factor de discontinuitate, ci şi unul de *confluenţă culturală*, astfel că, în anumite perioade, ceea ce funcţionase ca *factor de separare a populaţiilor* preia un rol nou, pe acela al unui *factor de sinteză sau sincronizare culturală*. Aria românească a lucrat foarte bine cu frontierele, astfel că a transfigurat, de regulă, fenomenul de confruntare a civilizaţiilor într-un fenomen de confluenţă a civilizaţiilor.

## Despre frontierele culturale ale românilor

Ca realitate *fizică* sau *geografică*, frontiera este o simplă *izobară politică* ce desparte două populaţii, două state etc. Frontiera culturală are însă o cu totul altă natură şi este dependentă de experienţele culturale dintr-o arie şi o epocă dată.

Frontiera noastră orientală, bunăoară, a fost lărgită enorm de experienţa lui Mircea Eliade. Aceasta s-a deplasat enorm, spre a se fixa la limesul extrem al hinduismului, încorporând astfel un mare *complex cultural oriental* în cercul cultural românesc. O asemenea uluitoare înaintare a frontierei noastre în Orient (dovadă a „vitalităţii" poporului român, cu expresia lui Iorga), a permis, în acelaşi timp, prin efect răsturnat, o redescoperire a valorii folclorului sud-est european. Graţie acestei formidabile expansiuni culturale pe latura orientală, s-a dobândit o nouă scară de vedere (viziune) asupra popoarelor Sud-estului european. Aceste popoare, a observat Mircea Eliade, au trăit şi trăiesc în mediul unui „creştinism cosmic", care conferă dimensiune liturgicală întregii naturi. Acesta singularizează cultura Sud-estului în lume. Desigur se poate spune că şi frontiera culturii indiene a fost lărgită graţie experienţei româneşti a lui Mircea Eliade ori a lui M. Sadoveanu. Raporturile şi distanţele dintre România şi India s-au micşorat. Unitatea *Eurasiei* s-a refăcut ca în vremurile romane. (*„Ţinutul dintre Sahara şi Mediterana era pentru romani mai «roman» decât câmpia păduroasă şi mlăştinoasă dintre Rinul de Jos şi Elba. Lumea toată era un singur* orbis terrarum*, având la mijloc «imperiul roman»."*[591]).

La fel s-a întâmplat în ceea ce priveşte experienţa *frontierei noastre occidentale*, graţie *actului creator al Şcolii Ardelene*. Aceasta a mijlocit reconectarea noastră directă cu centrul Laţiului, ceea ce a permis să *„socotim şirul întâmplărilor din Principate* ab

[591] S. Mehedinţi, op. cit., p. 89.

urbe condita"[592]; această experienţă era totuna cu recuperarea pentru conştiinţa comună a *eonului roman*, adică a „vârstei romane" reale a culturii şi limbii române. Şi iarăşi lucrul acesta nu este nou, căci în secolul al XIII-lea, Pontul Euxin era o *„mare italiană. La Kaffa erau dogi ca şi la Veneţia"*, încât atingerea dintre locuitorii Daciei şi Italiei era *directă* şi a fost ruptă numai de forţa năvăliotare a turcilor selgiucizi. Şcoala Ardeleană, aşadar, este o creaţie a frontierei noastre directe cu Roma şi ea regândeşte întreaga istorie a Daciei *ab Romam condita*, în cea mai curată continuitate cu întemeierea Romei, a marelui oraş matriceal al poporului nostru. Când ungurii şi-au serbat mileniul lor, Şcoala Ardeleană reconectase istoria noastră (subiectiv-ideologic, căci obiectiv legătura nu fusese ruptă niciodată) la marea *durată romană* de două mii de ani (de două ori cât măsura orgoliosul mileniu ungar).

Descoperirea timpului lung roman al istoriei noastre a făcut din pretenţia imperialistă şi civilizatoare a statului ungar o comedie. Mileniul maghiar, revendicat drept bază de legitimare a pretenţiei statului ungar la o politică civilizatoare în Europa de răsărit, devenea astfel pretenţie fără fundament, o simplă faţadă pentru o năzuinţă acaparatoare. Nu poţi pretinde să „civilizezi" un popor fondat de Roma, când tu eşti cu o mie de ani mai tânăr decât el. Chestiunea a provocat o teribilă perplexitate căci singura bază de legitimare a oricărei pretenţii imperiale în Europa era *ideea şi moştenirea Romei*. Ungurii nu erau deci un „popor imperial", cum se credeau, iar cei coborâtori direct din romani erau românii sfidaţi şi batjocoriţi. Lovitura Şcolii Ardelene era atât de puternică încât istoriografia maghiară nu şi-a regăsit echilibrul nici până astăzi. Atunci, în mediul acelui traumatism provocat de Şcoala Ardeleană, s-a structurat „complexul maghiar al vechimii" şi al „autohtoniei", care n-a fost încă examinat de către specialiştii potriviţi ai chestiunii. Acest complex îşi trimite încordările într-o pulsiune negativistă de mari proporţii, care hrăneşte un uriaş aparat propagandistic, enorme cantităţi de scrieri în care se recompune mereu, de mai bine de o sută cincizeci de ani, obsesia Ardealului şi a românilor transilvăneni. În toate aceste scrieri, românii sunt negaţi, relaţia lor cu romanitatea şi deci cu Roma este negată şi ea cu o furie abia controlată, autohtonia lor este contestată, identitatea lor romană este şi ea agresată.

Polarizarea acestei *angoase*, a celui care se pretindea civilizator şi educator şi a fost silit să descopere deodată că cel pe care dorea să-l civilizeze are de două ori vârsta lui a căpătat forma *roesllerianismului*. Un „mit negator" îşi făcea inaugurarea, sintetizând toate expresiile pe care le îmbrăcase antiromânismul până atunci. Şcoala Ardeleană, aşadar, este o creaţie tipică a

[592] Ibid., p. 88.

fenomenului frontierei. Ciudăţenia este să constaţi că reacţia contra Şcolii Ardelene n-a venit numai de la unguri, ci şi de la elementul sudic al romanităţii, aşa cum s-a întâmplat, bunăoară, cu acea istorie a lui Philipide. Un asemenea fapt este de natură să ne sugereze cât de teribilă este tensiunea derivată din aşezarea noastră la acest *trio confinium* al celor trei mari *faţade* ale Europei, care-şi află intersecţia chiar pe teritoriul Daciei.

Din experienţa frontierei noastre sudice, sau balcanice, a ieşit **Isarlâk**-ul lui Ion Barbu, care tălmăceşte atât de adânc „nastratinismul" nostru. Romanitatea, nastratinismul şi creştinismul (cosmomorfismul creştin) sunt dimensiuni ale sufletului românesc descoperite în cadrul experienţelor frontierei. Ceea ce până ieri îţi părea o limită de nedepăşit ţi se înfăţişează, deodată, ca o deschidere de valoare universală. Cine ar fi putut crede că „balcanismul" nostru deopotrivă „grecesc" şi „turcic" are un sens valabil, universal, înainte de Ion Barbu? Nimeni n-a gândit atât de sistematic şi complex că o provincie ca Ardealul este în realitate nucleul *cercului* de amplă şi rodnică desfăşurare a unei *mari durate* istorice, aria de cuprindere a unui eon cultural de valoare universală, înaintea Şcolii Ardelene. Cronicarii gândiseră la fel, dar nu atât de complex şi adânc. Aşadar, adevărata descoperire a „Occidentului" nostru *interior* este opera Transilvaniei şi a Şcolii Ardelene, nu a lui E. Lovinescu prin a sa teorie a sincronismului (care fracturează, scurtează aşa de mult *timpul nostru occidental, durata romană a culturii şi statalităţii noastre* reducând totul la durata unui singur secol, la secolul influenţelor Revoluţiei franceze). Teoria lovinesciană socoteşte şirul întâmplărilor relevante pentru Occidentul nostru *interior* abia de la Revoluţia franceză. Coriferii Şcolii Ardelene socoteau acelaşi şir de întâmplări *ab urbe condita*, de la întemeierea Romei.

Descoperim, iată, graţie, Şcolii Ardelene, că noi nu ne *occidentalizăm*, noi *suntem occidentali ab originem*, căci am fost şi suntem trăitori ai acestui *aion aeternum, eonul roman*, într-un grad şi la o scară unică în Răsărit şi în Europa Centrală. Cât priveşte Orientul nostru interior, cine altul a făcut mai mult în această linie decât un D. Cantemir, B. P. Hasdeu, M. Sadoveanu sau Mateiu Caragiale, Ion Barbu şi Mircea Eliade?! Marea redescoperire a *dimensiunii noastre occidentale* aparţine Ardealului, aşa cum redescoperirea *dimensiunii noastre orientale* aparţine Munteniei şi Moldovei. Ambele experienţe provin însă din asumarea şi trăirea fenomenului frontierei în toate laturile şi pe toate faţadele lui. Sinteza celor trei faţade ale culturii noastre o regăsim în opera eminesciană. Când Ungaria venea cu ideea ungaristă a regatului milenar, cu misionarismul occidental etc., transilvănenii au răsucit totul, arătând în chip adevărat că românii sunt moştenitorii de fapt ai Ideii romane, că ei au, în această regiune a Europei centrale, singurii, *limbă latină* (neoromană),

sunt creatori de cultură şi civilizaţie de tipar roman (esenţa eonului romanic) şi, ca atare, pot transmite, în zona aceasta, cu adevărat, *misiunea Romei* (de *justiţie* universală, în primul rând), pentru că sunt singurii ei moştenitori (în limbă, în suflet, în tradiţii: obiceiul pământului, acel *jus vallachorum* etc.). Construcţia spirituală a Romei în Orient nu poate veni decât de la romanitatea orientală, sădită de Traian în toată Iliro-Tracia, în Iliria şi Dacia, deopotrivă.

Nici o altă cultură din aria aceasta n-a valorificat atât de complex şi de complet experienţa frontierei ca cea română. Din această experienţă a ieşit o extraordinară diversitate în unitatea unui singur popor şi a unei singure limbi. E suficient să observăm cum se accentuează nastratinismul nostru spre zona Munteniei şi cum se accentuează spiritul juridic, codificator, spre Ardeal, unde şi experienţa religioasă capătă pronunţate accente teologale, iar preotul mulţimilor devine *tribun*. Marii noştri jurişti şi reformatori sunt coborâtori din Ardeal. Un mare doctrinar al reformei imperiului habsburgic a fost, bunăoară, bănăţeanul A. C. Popovici. Tot astfel, din spiritul şi înclinaţia de şcoală juridică a ardelenilor a ieşit marele Simion Bărnuţiu. Opera lui M. Eliade este şi ea creaţia frontierei, dar nu numai a frontierei orientale, ci a unei frontiere noi, care a pus în contact cercul pozitivismului modern cu *Marile tradiţii religioase* ale lumii. Într-o epocă în care *„tradiţiile mistico-religioase"* sunt *„pe cale să dispară în lume – deja înţelese cu greu, înţelese anapoda chiar de cei care le mai păstrează încă"*[593], Eliade impune *istoria religiilor* ca *organon al omenirii*, ca *memorie sau ca „îndreptar" al actelor de memorare colectivă*. El îşi asumă deci o misiune universală pe linia echilibrului antropologic al omenirii. *„Această disciplină misterioasă şi absurdă care este «Istoria Religiilor», remarcă savantul român, ar putea avea o misiune regească: publicaţiile «ştiinţifice» vor constitui un* rezervor *unde se vor putea* camufla *toate valorile şi modelele religioase tradiţionale. Iată pentru ce mă străduiesc să pun în evidenţă semnificaţia faptelor religioase. Această semnificaţie nu mai este evidentă, ea trebuie să fie stabilită prin exegeză şi comparaţie şi dacă generaţia noastră nu înregistrează (în publicaţiile «ştiinţifice») semnificaţiile fenomenelor religioase – această operaţiune va deveni aproape imposibilă pentru generaţiile viitoare"*[594]. Să ne gândim că Mircea Eliade a format „elevi" pe toate meridianele: japonezi, chinezi, indieni, americani, francezi etc. (românul Ioan Petru Culianu a pierit ucis şi astfel a fost zădărnicită participarea românească pe acest versant al marii aventuri a tradiţiei universale a omenirii). Aceştia toţi au devenit „apostoli" ai marii Tradiţii. Lucrarea a fost înălţată de Mircea Eliade

[593] M. Eliade, **Jurnal**, vol. I, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 43.
[594] Ibid.

la scară universală. O funcţie şi o misiune radicală în istoria omenirii s-au împlinit printr-un român. Toate acestea sunt creaţii ale frontierei. Fenomenul frontierei este astăzi factorul cu cea mai mare valoare şi putere stimulativă în ordinea creaţiei. Încât s-ar putea spune pe drept că *„marginea e pretutindeni, centrul, nicăieri"*.

Prin creştinismul cosmic, noi suntem prezenţi în toată Peninsula Balcanică. Sud-estul european este cercul nostru cultural şi nimic din substratul popoarelor ţărăneşti ale Peninsulei nu ne este străin. Prin participarea noastră, graţie sufletului nostru romanic, la acel *aion aeternum* al romanităţii Europei, noi suntem cetăţenii unui teritoriu care se întinde de la Mediterana şi până la Pontul Euxin (graţie nouă, latinilor răsăriteni). Italo-Romania este „terra nostra", „ţara noastră". Prin opere ca acelea ale lui M. Eminescu, M. Sadoveanu, M. Eliade etc., suntem cetăţenii Eurasiei, ai acelei *unităţi originare* din care s-a născut toată Europa, cu tot ceea ce este european. Nastratinismul a făcut din Orientul interior, care cuprinde şi lumea turcică spre a o europeniza, Orientul nostru. Cu cine n-am putea noi comunica pe meridianele lumii, din punct de vedere etno-cultural?! Greu de găsit un punct care să ne fie străin, când un Mircea Eliade a voit şi a putut să facă din vânătorul neolitic, din şamanul siberian şi australian, din yoginul indian şi alchimistul babilonian, din ţăranul neolitic sud-est european şi din iniţiatul misterelor eleusine, cetăţeni ai aceleiaşi lumi, contemporanii noştri. Iată probele „vitalităţii" noastre şi semnele uşor discernabile ale frontierei noastre. A fi în cultura română înseamnă a fi în lume. Aşa cum altădată, la Roma, a fi *cives romanus* însemna a fi *cetăţean al lumii.*

## Frontiera, afirmarea popoarelor şi conştiinţa spaţiului

Am precizat că trebuie să admitem distincţia între noţiunile de frontieră şi graniţă. Graniţa este o *linie de margine teritorială*. Frontiera este *zona avansată* a unui *spaţiu* supus unor mişcări de contracţie şi expansiune. *„Teritoriul nu e totuna cu spaţiul. Pe când cel dintâi exprimă o realitate statică, o suprafaţă anumită şi mereu aceeaşi, spaţiul exprimă o realitata dinamică, o forţă geopolitică şi geoistorică."*[595] Ceea ce contează în legătură cu fenomenul frontierei este *conştiinţa spaţiului*. Aceasta se manifestă sub forma unui *„simţ al spaţiului"* (cum l-a denumit

[595] R. Schmidt, „Der neue Raumbegriff in der Rechtswissenschaft", în **Raumforschung und Raumordnung**, 1940, p. 440, apud. Victor Jinga, **Problemele fundamentale ale Translivaniei**, Astra-Braşov, 1945, vol. I, p. 2

Kjellen), al unui sentiment spaţial, dar şi sub forma unor reprezentări spaţiale. Ambele componente coincid numai parţial când e vorba de „comunitatea etnologică" propriu-zisă (a unui popor) şi de „lumea intelectuală" care se iveşte din adâncurile neamului ori vine deasupra lui cu valul unor migraţii şi infiltrări de populaţii străine. Aşa se face că între comunitatea etnologică şi colectivitatea intelectuală a unui popor nu există decât o suprapunere parţială. Mai mult chiar, colectivitatea intelectuală nu s-a ridicat întotdeauna la puterea morală şi misionară a comunităţii etnologice.

*„Lumea noastră intelectuală nu a avut o suficientă putere de definire a misiunii neamului românesc la înălţimea vitalităţii şi posibilităţilor poporului român. În migraţiunile lui, neamul nostru a trasat hotare mult mai largi decât cele revendicate de intelectuali şi de oameni politici."* Observaţia aceasta aparţine unui mare intelectual român, care, în 1945, într-un moment de cumpănă pentru destinul Transilvaniei româneşti, scria monumentala lucrare **Probleme fundamentale ale Transilvaniei**, în două volume, numărând circa o mie de pagini, pe care istoricii români şi clasa politică lovită de bicisnicie a României unui regim comunist nici măcar nu s-au ostenit s-o amintească în anii '80, într-un moment când Budapesta traducea în limbi de circulaţie două volume de circa o mie de pagini asupra Transilvaniei. Dintr-o colectivitate intelectuală cu puteri coborâte mereu sub nivelul de vitalitate al poporului însuşi s-au ales totuşi intelectuali care au dat expresie „neliniştilor spaţiale" şi „viziunilor spaţiale" ale românilor în scrierile lor.

Iată ce hotare înţelegea Simion Bărnuţiu să traseze neamului românesc: românii trebuie să se unească într-o *„unitate culturală"*, aprecia el, *„de la Nistru până la Balcani şi de la Balcani până la Tisa"*. *Viziunea spaţială* pe care-o mărturisesc intelectualii asupra românilor este când mai largă când mai strâmtă, dar niciodată nu depăşeşte *harta etnică* reală a românilor. Victor Jinga ne prezintă câteva „mărturisiri spaţiale asupra românilor" din partea unor intelectuali români. Să le reluăm din cartea marelui patriot, căci aceste mărturisiri ne spun foarte multe despre *conştiinţa frontierelor* la români. Între altele, ne îngăduie să constatăm că harta intelectuală a frontierelor (conştiinţa intelectualilor asupra frontierei) este cu mult mai strâmtă decât harta etnică reală, ba uneori este chiar mai strâmtă şi decât harta etnopolitică efectivă.

Victor Jinga îl invocă pe Mihai Eminescu, cu articolul publicat în „Timpul" la 2 noiembrie 1879 şi intitulat **Misiunea noastră ca Stat**: *„E mică ţărişoara noastră, îi sunt strâmte hotarele, greutăţile vremurilor au ştirbit-o; dar aceasta mică şi ştirbită e ţara* noastră *(...);* într-ânsa *găsim toate* putinţele dezvoltării *(subl. n.), întocmai ca într-una oricât de întinsă*.

*Trebuie* să fim un stat de cultură la gurile Dunării *(subl. n.); aceasta e singura misiune a statului român şi oricine ar voi să ne risipească puterile spre alt scop pune în joc viitorul urmaşilor şi calcă în picioare roadele muncii strămbunilor noştri.*

*Aici între hotarele strâmte ale ţării româneşti, trebuie* să se adune capitalul de cultură *din care* să se împrumute fraţii noştri *de prin ţările de dimprejur cu celelalte popoare mai înapoiate decât noi"*[596].

Care este conceptul eminescian asupra frontierei româneşti? Acesta desemnează trei aspecte esenţiale: a) puterea statului provine din energiile interne ale *concentrării*, nu din energiile *expansiunii*, ale dispersării; b) în consecinţă, frontiera noastră nu trebuie să fie una de expansiune politico-militară, ci una culturală: *„trebuie să fim un* stat de cultură *la gurile Dunării"*; c) funcţia frontierei trebuie să fie una de *suport* pentru românii şi popoarele din jur, nu de „cucerire" (agresiune).

Privind chestiunea din perspectiva frontierelor, Eminescu deplânge *„hotarele strâmte ale ţării româneşti"*, dar chiar şi în aceste condiţii, el găseşte acestei ţări o funcţiune europeană şi regională, şi anume, pe aceea de a fi *„stat de cultură la gurile Dunării"*. Marele poet nu conferă statului nici o funcţie politică, nici una militară, ci o funcţie culturală. Distincţia aceasta dintre *statul politic*, stat al unei clase cu preocupări mari pentru ea însăşi, dar cu preocupări mici pentru „ţara reală", şi *statul cultural*, preocupat de destinul întregii românităţi şi al întregii regiuni „de dimprejur", este una care-şi menţine deplina valabilitate. O atare viziune asupra spaţiului atribuie românismului o funcţie spirituală.

O altă mărturisire spaţială asupra românismului, consemnată ca atare de Victor Jinga, este acea a lui Bălcescu, într-o scrisoare trimisă din Pesta la 14 iunie 1849: *„Naţiunea română din toate naţiile Orientului are cel mai frumos viitor, este mare, cred mai mare la zece milioane, este compactă şi cuprinde tot ţinutul din Tisa până la Marea Neagră şi din Carpaţi la Balcani, căci trebuie să ştii că în Transilvania, din vreo patru sute de mii de secui şi saşi, unguri numai vreo câteva mii şi încolo tot români. Asemenea în Banat. Dincoace de Tisa sunt foarte puţini sârbi. În Bulgaria se află puţini prin oraşe şi apoi între Vidin şi Niş şi dincolo de Balcani; românii se întind în toată Bulgaria proprie şi pe tot malul drept al Dunării până la Belgrad. În partea serbică pe Dunăre (...) sunt mai mult de patruzeci de mii de familii române. Bulgaria proprie dar, după locuitorii ei de astăzi, este o ţară românească. Vezi dar că am drept să regulez hotarele patriei noastre până în Balcani"*.

În cazul lui Bălcescu, precum vedem, hotarele mărturisite vizionar le depăşeau pe cele înguste de atunci ale Principatelor Române. Harta intelectuală şi harta politică se aflau într-un mare

[596] Apud. V. Jinga, op. cit., p. 21.

dezacord, dar de data aceasta aspiraţiile comunităţii intelectuale privind fruntariile ţării depăşeau realităţile politice ale frontierei. Harta politică era cu mult mai strâmtă decât harta etnologică reală şi cea etnologică subiectivă, proiectată, adică, de viziunea colectivităţii intelectuale.

„Mărturisiri spaţiale" găsim la Goga, făcute în decembrie 1933, cu ocazia deschiderii Institutului de istoria literaturii române moderne şi folclor la Universitatea din Bucureşti: *„În această atmosferă m-am născut, la poale de munte, unde în mod organic am avut totdeauna tendinţa să mă urc pe creste şi de-acolo, din vârful cindrelului, să văd cele două aspecte ale aceluiaşi popor; soarta a vrut deci să iau de la început contact cu realitatea, găsindu-mă pe* coloana vertebrală a românismului. *(...) Dacă m-aş fi născut la* periferia etnică a neamului*, acolo unde apăsarea unei culturi streine s-ar fi risipit în mediul în care mă mişcam, desigur că acest* stigmat *m-ar persecuta în cursul vremii necontenit..."*

În viziunea lui Goga există un *stigmat* al „locului" pe care-l purtăm cu noi în permanenţă. Acest stigmat sintetizează determinismul geo-etnologic, geografic şi etnic totodată, într-o unitate *sui-generis*. Acest *stigmat* poate fi nuanţat: el este intens colorat etnic la cei născuţi spre „centrul" geo-etnologic al unui popor şi plin de tensiuni la cei născuţi la „periferia etnică" a neamului. Desigur că aici Goga exagerează asupra elementului geografic al acestui determinism. Dar în cursul operei sale, el dovedeşte o înţelegere foarte adâncă referitoare la *misiunea* şi *destinul* poporului român.

Victor Jinga apreciază că, în „mărturisirile lor spaţiale", cei trei, un moldovean, un muntean şi un ardelean, probau o precauţie, o *„prudenţă de neînţeles"* în ceea ce priveşte *„câmpul optic"* asupra *„posibilităţilor şi idealului nostru spaţial"*. Tot el se grăbeşte, însă, să adauge că această prudenţă nu se desprinde din toată opera. Ideea unui posibil decalaj între harta etnologică, harta politică şi frontierele pe care le înfăţişează intelectualii în „mărturisirile lor spaţiale" pare a fi o achiziţie esenţială pentru ştiinţa frontierelor şi deci pentru o „geopolitică naţională".

Aceeaşi idee răzbate într-o altă „mărturisire" a lui Octavian Goga, într-un discurs ţinut la Universitatea din Cluj în 1932: *„Ideea dezrobirii noastre naţionale şi a* identificării graniţelor etnice cu cele politice într-un act independent *– cam aşa s-ar putea comprima în câteva cuvinte* crezul nostru *– a trăit întotdeauna la noi... Simţul diferenţierii de rasă, precis şi implacabil, ne-a călăuzit şi ne-a încercuit în imperiul lui. A fost un simţământ al unităţii care ne-a ţinut laolaltă şi o putere de rezistenţă de care s-au frânt cotropirile duşmane"*[597]*.*

[597] Apud. V. Jinga, op. cit., p. 23.

„Elemente de geopolitică naţională" identifică Victor Jinga în balada **Mioriţa**: *„Trei turme de miei / Cu trei ciobănei / Unu-i moldovean / Unu-i ungurean / Şi unu-i vrâncean": „Pentru cântăreţul anonim frontierele nu aveau nici o semnificaţie; peste aceste semne convenţionale trăia un neam plin de sensul unităţii şi al misiunii sale. Cele trei turme de miei par a înfăţişa cele trei mari sectoare ale neamului românesc, iar cei trei ciobănei par a indica trei căpetenii de popor răspândit sub trei stăpâniri"*[598].

„Mărturisiri spaţiale" identifică Victor Jinga şi în *„viziunea spaţială a poetului popular transnistrean": „Bate vântul de pe munţi / Şi-mi dă dor de la părinţi. / Bate vântul dintre brazi / Şi-mi aduce dor de fraţi. / Bate vântul din vâlcea / Şi-mi dă dor de ţara mea"*. Comentariile lui Victor Jinga ne scutesc de orice adăugire: *„Dincolo de Nistru, «Bate vântul de pe munţi». Munţi nu sunt nici în Transnistria nici mai încoace în Bsasarabia, ci tocmai la hotarul dinspre apus al Moldovei. Brazii, fraţii, ţara mea şi munţii aparţin vocabularului primilor păstori şi celor care i-au urmat, porniţi din Moldova sau mai de departe, dintre munţii acoperiţi cu brazi şi unde au lăsat fraţi..."*[599]

Sensurile spaţiale din poezia populară (şi din alte creaţii ale poporului) ne arată că acest „subiect anonim" are propriile lui simţăminte şi reprezentări asupra spaţiului etnologic, astfel încât putem vorbi despre o „hartă emică" (un elaborat spontan, geopolitic, al poporului însuşi) şi o „hartă etică", adică un elaborat savant, în care se confruntă cartografii şi cadastre, teorii şi cancelarii, geopolitici, deci state şi diplomaţii, concepte geostrategice etc., etc. Cele două „hărţi" arată cât de greu se pot acorda între ele voinţa popoarelor cu aceea a cancelariilor, viziunile etnologice asupra spaţiului cu mărturisirile spaţiale ale intelectualilor şi reprezentanţilor clasei politice. Aria de răspândire a românilor rămâne, oricum, ca a tuturor neamurilor, de altfel, mult mai largă decât harta etnopolitică. Victor Jinga stabileşte următoarele *hotare* pentru aria de răspândire a românilor în Europa: *„Gura Mureşului – Belgrad – Durazzo – sudul Pindului – Kavala – Capul Ecrene – meridianul 35 – punctul cel mai nordic al Prutului – Debreţin – Gura Mureşului. Aria de răspândire compactă a românilor este mai restrânsă, şi anume între: Cernăuţi – aproape de meridianul 30 – Capul Ecrene – Dunărea până la Vidin – Pojarewatz – Gura Mureşului – Satu Mare – Cernăuţi"*[600]. Dăm mai jos harta etnică a românilor după cele *trei arii*: etno-politică, etnologică compactă şi etnică atotcuprinzătoare[601].

---

[598] ibid., p. 24.
[599] Ibid., p. 24-25.
[600] Ibid., p. 20.
[601] Harta este preluată din strălucita carte a lui Romulus Seişanu, **Principiul naţionalităţilor...**, apărută la Bucureşti în 193? şi premiată de ???

Ne confruntăm iată cu un fenomen pe care socio-etnologia frontierelor trebuie să-l examineze: decalajele dintre „mărturisirile spaţiale" ale intelectualilor şi clasei politice, pe de o parte, şi simţământul spaţiului românesc al poporului însuşi. Pe de altă parte, ne confruntăm cu fenomenul decalajului posibil dintre *harta etnică* şi harta politică. Raţiuni de realism şi moralitate etnologică ne spun că *hotarele politice* româneşti trebuie să reproducă *frontierele etnice compacte ale românismului*. Dacă ar fi să exprimăm cantitativ raportul dintre harta politică şi harta etnologică a românilor, am constata că acesta era de 6/1 în 1930, adică 1/6 dintre români trăiau în afara hotarelor politice ale României Mari (raportul estimat de Victor Jinga era de 17 milioane la 3 milioane în afara hotarelor politice). După estimările actuale, la cei peste 22 milioane români trăitori înlăuntrul hotarelor politice, vom regăsi peste 10 milioane în afara frontierelor politice. Aceasta arată că raportul dintre harta politică şi harta etnologică este de 3/1, ceea ce înseamnă că 1/3 dintre români trăiesc în afara statului politic românesc. Prin urmare, populaţia care poate beneficia de suportul statului politic din totalul populaţiei româneşti a scăzut de la 6/1 la 3/1, ceea ce înseamnă că raportul s-a înjumătăţit.

*„Forţa regatului României* – spunea D. A. Sturdza – *are două baze. Întâia este că solul românesc este locuit de o masă compactă de români... A doua bază a forţei noastre este că dincolo de forntierele noastre ţara este învăluită de români. (...) Pericolul pentru Regat este acolo unde viaţa naţională a românilor din afară de Regat este ameninţată. Acest Regat nu poate exista dacă ceilalţi români nu există. Atunci când românii care trăiesc în afara Regatului vor fi nimiciţi, ultimul nostru ceas nu va întârzia să bată."*[602] Ne aflăm, iată, în faţa unei noi direcţii de analiză a frontierelor care ţine seama de relaţia între harta etnică şi harta politică. Cei care au dezvoltat o asemenea perspectivă analitică în cadrul geopoliticii statului naţional au fost Sabin Manuilă şi Ion Chelcea.

## Statul-naţiune şi teoria „ciocnirii civilizaţiilor"

### *· Civilizaţii şi naţiuni. Ce sunt civilizaţiile?*

Pentru a defini „naţiunea" vom renunţa la procedeul îndeobşte folosit, ca fiind nesociologic. Acest procedeu constă în a construi o *definiţie abstractă* (referenţialul logic) ori în a invoca paradigmele unor ştiinţe anistorice, cum ar fi psihologia

[602] **Discours de M. D. A. Sturdza, prononcé au Sénat le 27 Nov. - Dec. 1893**, Bucarest, 1894, p. 20-21, 28, apud., V. Jinga, op. cit., p. 26-27.

popoarelor (etnopsihologia), etnologia stilurilor sau sociologia abisală (L. Blaga) ori de-a dreptul morfologia culturii. Noi credem că o *sociologie a naţiunii* trebuie să-şi propună să decupeze corect referenţialul istorico-empiric în care *naţiunea se autodefineşte*. Naţiunea este un *subiect etnoistoric* care se redefineşte cu fiecare *epocă* şi cu fiecare eveniment mai important ori cerc de cultură cu care vine în contact. De aceea vom porni de la sistemul lumii moderne, în care se manifestă naţiunile Sud-estului european; acesta este referenţialul unei autodefiniţii pentru subiectul nostru.

În consecinţă, ne vom folosi de o *ipoteză*, de cea mai controversată ipoteză asupra lumii moderne, ipoteza lui Samuel Huntington, a „ciocnirii civilizaţiilor". În viziunea „politologului" american, lumea de mâine este una a „conflictului civilizaţiilor". Sursa principală de conflict în lumea de mâine nu va mai fi una economică sau ideologică, ci una *culturală*. „Naţiuni şi grupuri de naţiuni" vor fi cele antrenate în conflict, astfel că acest conflict va deveni sistemul de referinţă principal pentru definirea naţiunii în lumea contemporană.

Conflictele au şi ele o *istorie* a lor, pe care Huntington o examinează după modelul stadial. *Conflictele* au traversat mai multe faze. Ele au început prin a fi *dinastice* (între prinţi, împăraţi, monarhi absoluţi şi constituţionali). Ţinta regilor: teritoriile, extinderea birocraţiei şi armatelor, a puterii economice (şi mercantile) etc. Faza a doua este aceea a războiului popoarelor: *„războaiele regilor luaseră sfârşit (la 1793), zice R. P. Palmer; începeau războaiele popoarelor"*[603]. Această fază s-a încheiat la sfârşitul primului război mondial. În faza a treia, *„ca rezultat al revoluţiei ruseşti şi al reacţiilor la ea, conflictul dintre naţiuni a cedat locul conflictului dintre ideologii; mai întâi între comunism, fascism-nazism şi democraţie liberală şi, apoi, între comunism şi democraţie liberală"*[604]. A fost faza „războiului rece".

Toate aceste trei faze înscriu conflictul în *„interiorul civilizaţiei occidentale"*. Ele au fost *„războaie civile occidentale"* (W. Lind). Acestea se încheie odată cu al doilea război mondial. Cu terminarea *războiului rece „politica internaţională iese din faza sa occidentală şi elementul central devine interacţiunea dintre civilizaţia occidentală şi neoccidentală, ca şi dintre cele neoccidentale".* Popoarele şi civilizaţiile neoccidentale devin „subiecte ale istoriei" şi marchează „sfârşitul erei coloniale".

Să insistăm asupra tezelor lui Huntington. Mai întâi că asistăm la o „internaţionalizare a conflictelor". Astăzi, conflictele nu mai sunt „locale". *Globalizarea* lumii face dintr-un *conflict local* simptomul unui conflict mai larg, al unei *crize internaţionale*. Dacă în *faza occidentală* a istoriei conflictele semnalizau *criza civilizaţiei*

---

[603] Apud. S. Huntington, p. 1.???
[604] Ibid.

*occidentale*, în faza actuală conflictele locale sunt semne ale crizei sistemului mondial. În al doilea rând, observăm că Huntington vorbeşte despre o *fază occidentală* o istoriei universale, care se închieie, zice el, cu sfârşitul războiului rece. În al treilea rând, *epoca occidentală* a istoriei universale şi sincronizarea cu ea nu au avut virtuţi pacificatoare. Dimpotrivă. Conflictele s-au intensificat şi diversificat, ceea ce arată că era occidentală şi civilizaţia occidentală au fost sfâşiate de nenumărate „războaie civile". Ordinea occidentală a lumii s-a bazat, deci, tot pe războaie şi pe dominaţie. Dominaţia a îmbrăcat întâi formă dinastică, apoi formă etnocratică sau supranaţională şi, în fine, formă ideologică sau ideocratică.

Iată, dar, cele trei tipuri de dominaţie: autocratic, etnocratic, ideocratic. Se cere, deci, să definim naţiunile în raport cu „civilizaţiile", ceea ce ne obligă întâi să clarificăm noţiunea de civilizaţie (pe urmele lui Huntington). Vom încerca, în cele ce urmează, să definim o *civilizaţie* folosindu-ne în acest scop de teoria lui Huntington şi ne vom strădui să examinăm slăbiciunile teoriei huntingtoniene a civilizaţiilor.

*„O civilizaţie,* spune acesta, *este gruparea culturală umană cea mai înaltă şi nivelul cel mai amplu de identitate culturală pe care-l au oamenii, în afară de distinge fiinţa umană de alte specii. Ea este definită atât prin elemente obiective comune, ca limbă, istorie, religie, obiceiuri, instituţii, cât şi prin autoidentificarea subiectivă a oamenilor. Oamenii au niveluri de identitate: un locuitor al Romei se poate defini cu diverse grade de identitate, ca roman, italian, catolic, european, occidental. (...) Civilizaţia căreia îi aparţine este nivelul cel mai înalt (larg) de identificare la care se raportează el intens."*[605] Comunităţile *europene* se deosebesc de cele *arabe, chineze* etc. În al doilea rând, civilizaţiile pot fi compuse din mai multe state naţiuni, ca în cazul Europei, ori dintr-o singură naţiune, ca Japonia. Civilizaţia *occidentală* are două subtipuri: europeană şi nord-americană, cea *islamică* are subdiviziunile: arabă, turcică, malayeziană. Civilizaţiile apar şi dispar. Din cele douăzeci şi una de civilizaţii consemnate de Toynbee, în lumea contemporană mai sunt doar şase.

Ce lipseşte definiţiei lui Huntington? O distincţie esenţială, pe care, într-o formă sau alta, o ignoră toate teoriile civilizaţiilor. Şi anume aceea pe al cărui fir suntem conduşi să distingem în sfera şi în substanţa oricărei civilizaţii între cele două sisteme componente. Orice civilizaţie e compusă dintr-un substrat natural şi un sistem artificial. Sistemele naturale de viaţă sunt cele care se constituie sub guvernarea şi sub comanda unor legi naturale. Sistemele ţărăneşti, agrosistemele, ca şi sistemele morale, familiale, de rudenie, religioase, naţionale sunt sisteme naturale,

[605] Ibid., p.

ascultă adică de legea *cosmică*, naturală. Sistemele artificiale sunt croite în acord cu legi raţionaliste, abstracte, nenaturale, cum ar fi legea profitului maxim etc. Imperiile, capitalul, sistemele hedoniste etc. sunt asemenea sisteme *artificiale*, croite, adică, împotriva sau prin ignorarea legilor naturale. *„Există o recunoaştere implicită a morţii în calculele, în termenii de rentabilitate a raţionalităţii economice. Dacă nu sunt realizate investiţii care să reducă numărul de morţi (şi de salahorizaţi, adică ţinuţi la pragul morţii) este pentru că, implicit, valoarea celor* n *indivizi susceptibili de a fi salvaţi,* Vn*, este inferioară lui* P*(preţul investiţiilor)".*[606] Ne putem întreba, de pildă, decă cei *n* indivizi *se vor identifica* cu respectiva civilizaţie, vor fi parte constitutivă a acesteia sau, din contră, vor căuta un alt *identificator*, opus civilizaţiei, dar de data aceasta dinlăuntrul ei.

Or, ce ne dezvăluie analiza expansiunii civilizaţiei occidentale? Peste tot în aria ei de expansiune, ea creează un *cadru* care face ca *valoarea indivizilor n (Vn)* să fie inferioară lui *P*, adică preţului investiţiilor, astfel încât sistemul provoacă o „potenţare a morţii".

*„Ce ajută dar întâmpinarea că producţiunea şi exportul au crescut când toate acestea nu se răsfrâng asupra* populaţiunei *decât sub formă de* cădere economică *şi* morală*? Dar au crescut suma bunurilor existente în România? Aceasta ar fi un rezultat fericit pentru adepţii şcoalei de la Manchaster, pentru cari bunurile sunt totul, omul nimic; dar când acest rezultat a fost obţinut cu sacrificarea imensei majorităţi a populaţiei indigene, un român nu se poate felicita. (...) Această pseudocivilizaţie, această înmulţire a trebuinţelor – (trebuinţele statului şi ale societăţii sunt moderne, sunt ultramoderne) – s-au realizat fără o «sporire paralelă a aptitudinilor economice şi intelectuale»"*[607]. În ariile acestea trebuie să vorbim, iată, de a treia entitate, pe lângă cele două civilizaţii în conflict, şi anume despre o „pseudocivilizaţie" sau o „semicivilizaţie", care se dirijează după un principiu sintetizabil în raportul *Vn/P < 1*, adică valoarea celor *n* indivizi este ţinută a fi mai mică decât preţul investiţiilor pentru ameliorarea vieţii lor, astfel că sunt deferiţi morţii.

Propunem, deocamdată, acest referenţial pentru analiza-evaluarea civilizaţiilor:

$(\alpha + \Delta\gamma)/\gamma$,

unde $\alpha$ = *costul* statului, în genere, al sistemelor artificiale ale unei civilizaţii;

---

[606] L. V. Thomas, J. Karsnty, **La culpabilité des survivants**, în „La mort aujourd'hui", 1977, p. 199.

[607] M. Eminescu, **Opere**, vol. X, Ed. Academiei, Bucureşti, 198?, p. 198.

$\Delta\gamma$ = rata participării acestor sisteme la „speţa generică" a muncii şi ameliorarea *sistemelor naturale*.

$\gamma$ = valoarea sistemelor naturale (şi agenţilor lor) prin a cărei sporire se realizează în linie dreaptă „speţa generică" a omului ca *fiinţă* (ca *anthropos* şi ca *socius*).

Şi acum să revenim la teoria lui Huntington, rezervându-ne dreptul de a evalua modelul său de *cercetare* (diagnosticare a lumii) şi deci puterea reală de predicţie a „teoriei" sale. Vom reveni asupra relaţiei de mai sus, invocând teoria lui Deutsch care pune în relaţie venitul naţional redistribuit de guverne şi „capacitatea" lor reală de a rezolva problemele societăţii.

· *De ce se vor ciocni civilizaţiile?*

*„Identificarea cu civilizaţia (de apartenenţă) va fi tot mai puternică în viitor şi omenirea va fi în mare măsură modelată de şapte sau opt civilizaţii majore"*[608]. Acestea sunt: civilizaţia occidentală, confuciană, japoneză, islamică, hinduistă, slav-ortodoxă, latino-americană şi, posibil, africană. Ipoteza lui Huntington este că *„cele mai importante conflicte în viitor se vor produce de-a lungul* liniilor de ruptură *culturale ce separă aceste civilizaţii între ele"*.

De ce se va întâmpla lucrul acesta? 1. Pentru că, în primul rând, apreciază Huntington, aceste *rupturi* separă între ele uriaşe mase de oameni în raport cu istoria, limba, cultura, tradiţia şi, cel mai important, *religia*. Concepţiile oamenilor despre relaţia dintre om şi Dumnezeu, cetăţean-stat, individ-grup, părinţi-copii, soţ-soţie etc. se modelează urmând aceleaşi *liniamente* de ruptură între civilizaţii.

2. Al doilea motiv: *„comprimarea spaţiului"*: *„Lumea s-a micşorat"* şi *„interacţiunile dintre popoarele de diferite civilizaţii s-au intensificat"* sporind atât *conştiinţa apartenenţei* cât şi pe aceea a *diferenţelor* (între civilizaţii şi între comunităţi *intra* şi intercivilizaţii). (Exemple: imigraţia nord-africană în Franţa, investiţia japoneză în America etc., cu ostilităţile adiacente.)

Interacţiunile oamenilor din diverse civilizaţii sporesc *conştiinţa apartenenţei la o civilizaţie* şi deci accentuează atât conştiinţa diferenţelor cât şi animozităţile pe linia deosebitoare a civilizaţiilor.

3. Procesele economice slăbesc vechile identităţi şi rolul statului ca sursă de identitate. Pe „golul" acesta, intră în acţiune *religia*, în unele părţi sub forma „mişcărilor fundamentaliste" (în creştinismul odccidental, în iudaism, budhism, islamism, hinduism

[608] Ibid.

etc.) Apartenenţii acestor mişcări sunt tineri, cu studii superioare, tehnicieni, membri ai profesiilor superioare şi de mijloc etc.

4. *„Creşterea rolului conştiinţei civilizaţiei este accentuată de rolul dual al Occidentului."* (Occidentul este în culmea puterii sale şi totodată *provoacă* peste tot o *întoarcere la rădăcini*: tendinţe mărturisite de „asianizare" în Japonia, de „sfârşitul erei Hern şi «hinduizarea» Indiei", de „reislamizarea" Orientului mijlociu, de eşecul ideilor occidentale, de „rusificarea" Rusiei lui Elţin contra occidentalizării etc.) Apar deci, peste tot, ceea ce în altă parte am denumit „culturile reacţionare" trezite de înaintarea frontierei occidentale.

5. În fine, Huntington consemnează răsturnarea axului sincronizării: în trecut, elitele se occidentalizau, iar masele se păstrau ataşate de moduri de viaţă *indigene*, astăzi asistăm la o *dezoccidentalizare* a elitelor şi la o „americanizare" a maselor. Prin urmare, „desecularizarea" şi „dezoccidentalizarea" sunt cele două procese dominante ale lumii aflate sub influenţa civilizaţiei occidentale.

6. Diferenţele culturale sunt „mai greu alterabile" decât cele economice sau politice. În conflictele sociale, oamenii îşi pot schimba taberele, în cele culturale, nu. În aceste conflicte, întrebarea nu este „De partea cui eşti?", ci „Cine eşti?" sau „Ce eşti?". Eşti azer sau armean, rusofon sau eston, caucazian sau rus etc. Religia discriminează cel mai mult, căci o persoană poate fi *„jumătate arab şi jumătate francez, dar nu poate fi jumătate catolic şi jumătate musulman"*[609].

Ne aflăm, iată, în faţa unei probleme, aceea a *rupturii civilizaţiilor*. Este această ruptură un fenomen nou în istorie? Evident, nu. Să ne amintim doar ce-a însemnat expansiunea Romei. Cucerirea ţărmului răsăritean al Mediteranei a pus în *contact*, pe o *linie de ruptură*, civilizaţia *romană* cu cea *africană* şi s-a încheiat cu romanizarea Africii mediteraneene. Aceasta a fost opera lui Scipio (zis Africanul). Faţada atlantică a pus în contact Roma cu aria civilizaţiilor nord-atlantice şi ceea ce-a urmat a fost romanizarea faţadei atlantice de către Cezar (prin cucerirea Galiei şi a Britaniei). În fine, faţada continentală a pus în contact civilizaţia tracică şi cea romană şi sinteza realizată de Traian a rămas durabilă. Prin urmare, intensificarea contactelor a dus la conflicte, dar şi la *sinteze noi*.

În al doilea rând, ceea ce nu observă Huntington se referă la capacitatea câte unei „naţiuni", cum a fost cea *romană* în antichitate, de a *transfigura* conflictele în confluenţe. Este cazul românilor care, ca naţiune şi teritoriu, reprezintă un *trio confinium* între civilizaţia apuseană, cea slavă şi cea balcanică (sau sudică). Frontiera noastră orientală se lărgeşte pentru a-şi integra

[609] Ibid.

experienţa hindusă (cu Eliade) apuseană (cu Şcoala Ardeleană), balcanică (cu I. Barbu, Cantemir etc.).

În fine, Huntington ignoră *specificul* instituţiei divin-umane a religiei ortodoxe care are trei caracteristici: autocefalie, patriarhat şi ecumenicitate. Această religie (exceptând ortodoxia slavă) a cultivat *neamurile* şi s-a ferit de sinteze supranaţionale ca nefiind conforme cu „dreapta religie". Prin urmare, există *zone* pe planetă care au puterea de a trasfigura *diferenţele culturale* în sinteze superioare şi rupturile în unităţi. Una dintre acestea este zona romanităţii dunărene sau orientale. Dar să insistăm asupra modului în care Huntington decupează principalele zone de interes pentru noi: creştinismul occidental şi cel oriental sau slavo-ortodox, cum zice el.

**· *Liniile despărţitoare dintre civilizaţii***

Huntington apreciază că odată cu ridicarea Cortinei de Fier a încetat conflictul ideologic al Europei şi a început conflictul cultural pe linia care desparte Europa în creştinătatea occidentală, pe de o parte, şi creştinătatea ortodoxă şi Islam, pe de alta. Huntington crede că cea mai semnificativă „linie despărţitoare a Europei" este cea care se suprapune cu *„frontiera răsăriteană a creştinătăţii occidentale din anul 1500. Această linie se întinde de-a lungul frontierelor de azi dintre Finlanda şi Rusia şi dintre statele baltice şi Rusia, intersectează Belarus şi Ukraina, separând vestul mai catolic al Ukrainei de Estul ortodox, coteşte spre Vest separând Transilvania de restul României şi, apoi, trece prin Iugoslavia, aproape de-a lungul liniei care separă azi Croaţia de Slovenia şi restul Iugoslaviei. În Balcani, această linie, desigur, coincide cu frontiera istorică dintre Imperiile habsburgic şi Otoman"*[610].

Înainte de a examina interpretarea culturologică a acestei separaţii să insistăm asupra veracităţii *frontierei* lui Huntington. Vom observa că aceasta este frontiera cancelariei habsburgice şi, în particular, a cancelariei bismarkiene, care împărţea Europa pe o linie nord-sud pentru a fixa *zona* de expansiune răsăriteană a Germaniei. În al doilea rând, vom observa că această linie ignoră un *adevăr religios* pe care pretinde că se întemeiază. În Transilvania, 80% din populaţie este ortodoxă şi numai 20% catolică sau protestantă. În realitate, linia care separă ortodoxia românească de aria catolică şi unitariană maghiară trece pe lângă Debreţin, mai exact, leagă punctul cel mai nordic al Prutului de Debreţin şi mai departe de Gura Mureşului, pentru a urma, în fine, mai departe zona bosniacă până în Adriatica. Din punct de vedere etnoreligios, aşadar, linia este *falsă* în ce priveşte zona transilvăneană. Din punct de vedere geopolitic, linia aceasta propune ideea unui bloc etnoreligios româno-rus, ceea ce este un

[610] Ibid.

fals şi mai grosolan. Te poţi întreba cum e posibil ca un *popor latin* şi unul *slavo-mongol* să formeze un *singur bloc*? *„S. Mehedinţi a evidenţiat toate argumentele care ne fac să considerăm Rusia ca o regiune asiatică, cu totul opusă Europei peninsulare, la extremitatea căreia ne aflăm şi noi."*[611] Mehedinţi enumeră clima, Carpaţii, fauna, latinitatea cea mai de răsărit, „limita de est a catolicismului" ca trăsături care *„arată că de la Nistru se află o altă lume"*, începe *„Europa continentală – zona preasiatică"*.

Mackinder *„înţelege prin Mitteleuropa regiunea europeană dintre Marea Neagră, Marea Nordului şi Marea Baltică, cu următoarele ţări: Belgia, Olanda, Germania, Elveţia, Austro-Ungaria, România, Serbia, Bulgaria"*[612]. E. de Martonne exclude din Mitteleuropa Iugoslavia şi Bulgaria, dar păstrează România etc. Oricum am proceda, România poate fi situată doar integral în Europa centrală, nu sfâşiată, pentru că frontiera reală este aceea care cade pe Nistru şi face din istmul ponto-baltic adevărata zonă-tampon. În orice caz, cu textul lui Huntington suntem puşi în faţa a două concepţii geopolitice: una care pune frontiera Europei centrale pe Carpaţi şi alta care pune frontiera aceleiaşi Europe pe Nistru. Cui serveşte una, cui cealaltă? Şi în plus, al cui este „adevărul" pe care se reazemă fiecare?

Să reţinem, deocamdată, că din concepţia zonei tampon va decurge destinul ţărilor din această regiune. Dacă Ungaria va convinge Occidentul să-i cedeze funcţia de *zonă-tampon* în raport cu Balcanii, atunci Transilvania va trebui să joace pe cartea ungară şi să piardă rolul pe care l-ar putea juca într-o regiune dunăreană economic atractivă şi avantajoasă. În caz contrar, fluxurile transilvănene vor intra sub controlul băncilor budapestane şi astfel Transilvania îşi va pierde *hegemonia locală* pe care aparteneţa la România i-o conferă şi, într-un fel, i-o garantează. În plus, Ungaria fără o Transilvanie cu rol de „periferie" proprie va fi ca şi neglijabilă în compoziţia factorilor europeni ai zonei. Transilvaniei i se joacă astăzi cartea, între a fi „provincia hegemonică" a României în raport cu o zonă dunăreană atractivă sau a deveni o „periferie" locală a Ungariei. Acesta este fundamentul unităţii naţionale şi al naţionalismului românesc al transilvănenilor. Tot acesta este *argumentul* cu privire la *falsitatea* liniei lui Huntington. Transilvania nu poate fi *parte unitară* cu restul Europei centrale, căci va fi coborâtă de interesele bancare ale Budapestei la statutul de „periferie" locală (iar burghezia română din Transilvania va fi pulverizată). Oricum am proceda, linia de demarcaţie a celor două Europe nu poate trece pe Carpaţi. Numai interesele capitalului depozitat în Ungaria (în afaceri şi industrii uşoare) are interes într-

[611] N. Al. Rădulescu, **Poziţia geopolitică a României**, în „Revista Geografică Română", an I, nr 1, 1938, Cluj.
[612] Cf. K. Haushofer, **Mitteleuropa und die Welt**, 1937.

o frontieră pe Carpaţi. Ciudăţenia este că nici ramura maghiară a burgheziei transilvănene n-ar avea interes într-o frontieră pe Carpaţi, căci aceasta i-ar ştirbi enorm şansele în raport cu o Budapestă metropolitană, în care ar dicta alţii şi ungurii din Transilvania ar trebui doar să execute (să devină o burghezie-client). Încât operaţiile UDMR sunt contrare intereselor reale ale burgheziei maghiare *din* Transilvania, ceea ce ne arată că ne aflăm în faţa unei diversiuni şi a unor interese extra-transilvănene. Vom prezenta date din care se va înţelege că Transilvania a fost puternică atunci când a avut axul economic orientat spre aria dunăreană şi spre piaţa otomană sau postotomană. De îndată ce-a intrat sub controlul Ungariei, Transilvania a decăzut economic şi cultural. Chestiune pe care, din nou, analiza globală a lui Huntington n-are cum s-o sesizeze.

În fine, cât priveşte demarcaţia culturală a celor două arii, trebuie observat că aceasta se limitează la „păturile superpuse", nu la „popoare". Popoarele de la nord şi vest de linia trasată (deci, inclusiv poporul român al Transilvaniei) ar fi avut, zice el, *„experienţe istorice comune"*: feudalismul, Reforma, Renaşterea, iluminismul, revoluţia franceză, revoluţia industrială etc. Să examinăm istoria pentru a vedea cât de *comune* au fost experienţele sistemelor etnocratice ungureşti din Transilvania cu experienţele poporului român din această provincie. În legile ţării ungureşti, edictate pe temeiul celebrei *Unio Trium Nationem*, *„popii români se cheamă hoţi şi tâlhari şi se pot prinde la simplul prepus"*. Renumitul mitropolit Sava Brancovici *„se scotea din temniţa în care fusese aruncat, la toată vinerea de-l bătea cu toiege până ce muri"*[613]. Existau legi speciale referitoare la *„de latrociniis valahorum; de extirpare racicitus populivalachici; de valachorum progenie a stirpe delanda"* (adică: „despre lotriile românilor", „despre stingerea şi stârpirea din rădăcini a gintei române" etc., etc.). Un cap de român omorât, ne informează tot Papiu Ilarian, făcea patruzeci de forinţi ungureşti. Prin urmare, *linia* de ruptură nu trece pe Carpaţi, pentru că aceşti munţi nu separă nimic. Iar cât priveşte „comunitatea culturală" a Transilvaniei, ne dăm seama că aceasta este un fenomen târziu şi numai ca parte constitutivă a unei unităţi *mai largi* care cuprindea toată aria latinităţii răsăritene.

Cât priveşte linia care separă „civilizaţiile" occidentală şi islamică, aceasta nu este nici ea pe Carpaţi, ci pe Dunăre. *„Din secolul al XVII-lea, turcii otomani au răsturnat tendinţa (de expansiune occidentală spre zona islamică) şi-au extins dominaţia peste Orientul Mijlociu şi Balcani, au capturat Constantinopolul şi au asediat de două ori Viena."* Ceea ce uită sau nu ştie Huntington este că tot în acel interval s-a desfăşurat războiul de două sute de

[613] Cf. Al. Papiu Ilarian ???

ani al românilor cu Imperiul Otoman, iar când Ungaria a fost transformată în paşalâc, Ţările Române îşi aparţineau, adică erau de sine stătătoare. Abia secolul al XVIII-lea, fanariot, aduce amorţirea factorului românesc, dar numai pentru o sută de ani, după care românii au din nou iniţiativa istorică în regiunea Dunării. Prin urmare, nu se poate face o *unitate* între ortodoxie şi islamism pentru a le opune creştinismului occidental. Această teză nu se susţine pe *nici o realitate istorică*. În schimb, Huntington ignoră complet acea *unitate* dintre latinitatea occidentală şi cea orientală. În secolul al XVII-lea, de pildă, după retragerea valului tătărăsc, de la gurile Dunării până la Golful Corintului înfloresc „Vlahiile", *„Pontul Euxin era o mare italiană, la Kaffa erau dogi ca şi la Veneţia"*, încât locuitorii Daciei şi ai Italiei formează o continuitate, un bloc al marii latinităţi. Abia turcii selgiucizi vor tăia legătura cu totul când vor transforma Pontul Euxin în „lac asiatic". Această *continuitate etno-lingvistică* se face, iată, peste deosebirile de religie, ceea ce slăbeşte enorm concluziile lui Huntington.

# Înaintarea frontierei şi logistica regionalizărilor

## Regionalizarea, cooperarea transfrontalieră, zonele nostalgice. Pulsaţiile imperiale în Europa centrală şi de răsărit

Teoria occidentală a regionalizării face abstracţie totală de complexitatea fenomenului regional în Europa centrală şi de răsărit. *Regiunea* nu este o simplă *decupare juridică* a teritoriului. Fenomenul regional îşi are un corespondent secret în *sentimentul spaţiului* şi în *ideile* cu care operează anumite populaţii pentru a desemna agregările etnoteritoriale revendicate drept sisteme sau cadre de referinţă ale unei expansiuni legitime. Haushofer a creat un termen pentru desemnarea acestei idei: *pan-ideea*. Acest termen desemnează agregarea dintre o etnie şi ceea ce aceasta consideră a fi teritoriul ei de expansiune legitimă. Pan-ideea este totodată o ideologie etno-spaţială. Ea desemnează acele „fronturi intermediare", acele „imense perspective" asupra spaţiului care au devenit vizibile după război şi care se arată capabile să străpungă liniile directoare ale micilor şi marilor puteri; ele *„sunt atât de puternice că numai marile puteri planetare îşi mai pot continua obiectivele pe termen lung şi adesea cu ajutorul lor. Puterile medii sau mici sunt, pur şi simplu, stele de a treia mărime, proiectate în afara orbitelor lor sau obligate să încheie prietenii defensive"*[614]. Astfel de pan-idei sunt: panslavismul, pangermanismul, pancatolicismul, panelenismul, panhungarismul, ideea paneuropeană, panpacifică, ideea puterilor panasiatice etc., etc.

*„Puterile mari de după război (primul război mondial, n. n.) (...) – SUA (...) şi Republicile federative sovietice – (...) au utilizat «pan-ideile» celor mai vaste spaţii ale planetei: ideea panasiatică a Eurasiei şi ideea panpacifică a Oceanului Pacific; vechilor puteri coloniale – Franţa, Anglia, Belgia şi Ţările de Jos, Spania şi Portugalia – nu le-a mai rămas nimic de făcut decât să formeze un fel de comunitate de interese pentru a se descurca"*[615]. Pentru contragreutate, *politica culturală franceză* a a acţionat spre a face

[614] K. Haushofer, **De la géopolitique**, Paris, Fayard, 1986, p. 212.
[615] Ibid., p. 213.

vizibilă *ideea paneuropeană „pentru a-şi reasigura imperiul colonial şi a pune ancore solide statu-quo-ului"*[616].

Într-o altă accepţiune, pan-ideea desemnează o „zonă de vechi amintiri trufaşe" sau o „zonă nostalgică". O asemenea *„zonă de instabilitate – ce nu poate fi neglijată ca zonă tampon, dar plină de noi potenţe şi de vechi amintiri semeţe – se întinde începând cu Coreea, peninsulă rataşată Japoniei şi pod care o leagă de continent, trecând prin Manciuria străduindu-se să devină independentă, dar disputată între China, Japonia, Uniunea Sovietică (aproape 1 milion km2, 30 de milioane de locuitori cuprinşi direct în zona sa de putere şi 60 de milioane cuprinşi indirect aici), în spaţiile vechilor mari imperii ale Asiei Superioare care oscilează între influenţa chineză şi influenţa sovietică, dar care sunt mult mai apropiate de aceasta din urmă"*[617]. În acest caz, „zona de vechi amintiri" este un *spaţiu de potenţială tâşnire a unei pan-idei*, dar este şi un *spaţiu uşor de atras în zona de acţiune manifestă a unei pan-idei*. Este, bunăoară, cazul *nostalgiei imperiului habsburgic*, o nostalgie *abil provocată*, subtil filtrată prin cinema, barocul subliterar şi paraestetic, promisiunea unei *„belle-époque" utopice*, dar nu mai puţin atractivă etc. În genere, *zona vechilor imperii poate fi uşor preschimbată în „zonă nostalgică"*, fiind atrasă astfel în raza de acţiune a pan-ideilor.

Între pan-ideile celebre, se cuvine menţionată *ideea paneuropeană*. *„Având ca obiect o hartă a lumii cu violente contraste în alb şi negru (cu toate apendicele pan-Europei în Africa, America, Asia de Sud-est şi Oceania), ideea paneuropeană, cu spaţiul şi numărul său de locuitori, pare a face o bună figură, cel puţin în ceea ce priveşte prima parte a lumii reunită în «Pan-Federaţie» recunoscută în dreptul public şi în cel internaţional, Australia (în ciuda defecţiunii Noii Zeelande) şi alături de pan-America unificată doar în dreptul internaţional (...). Mai încurcat pare viitorul «pan-Europei» atunci când sunt considerate profundele încălcări pe care posesiunile sale externe le aduc posibilităţilor de realizare a altor mari pan-idei în Lumea Veche: a ideii pan-asiatice şi panafricane (realizarea acesteia este încă îndepărtată) şi când este avută în vedere răceala cu care ideile panpacifice întâmpină toate conexiunile din afara ariei Pacificului în care ele s-au instalat şi indiferenţa pe care-o arată Societăţii Naţiunilor"*[618].

Teoria pan-ideilor este un bun instrument pentru determinarea *„zonelor incomode"*, care se situează de regulă *între două spaţii de influenţă"*. *„În mediile paneuropene s-a născut un proiect de hartă a lumii marilor conexiuni spaţiale; acest proiect*

[616] Ibid., p. 213-214.
[617] Ibid., p. 215.
[618] Ibid., p. 214.

*indică drept spaţii incomode de apartenenţă indeterminată şi cu o culoare proprie în Asia orientală mult redusă, cu semne de întrebare pentru unele părţi din Orientul Apropiat, între care Turcia Ankarei şi Persia, Etiopia în Africa şi Siamul în Asia de Sud, care – spaţiu cu deosebire incomod – devine foarte mic între zonele de interese externe de dominaţie ale Franţei şi Marii Britanii"*[619].

Pentru cercetătorul regionalizării spaţiilor, este de maximă, am zice, decisivă însemnătate să observe pe hartă pulsaţiile acestor pan-idei ca şi localizarea „zonelor nostalgice", de „amintiri trufaşe" ale fostelor imperii, cum este şi fosta *zonă a Mitteleuropei*, în care s-a născut imperiul habsburgic. Dintr-o atare zonă vor „ţâşni" pan-idei şi populaţiile ei vor fi mereu atrase de adânci sentimente nostalgice proto-imperiale. Asemenea *regiuni* vor aşterne fantasma imperiului peste orice iniţiativă, dar mai cu seamă peste energiile clarobscure ale momentelor somnolente, când populaţiile se lasă grabnic legănate de marea tentaţie şi nostalgie imperială. Au încetat vreodată elementele elitei maghiare din aria nostalgică a fostului imperiu dualist să viseze fantasma gloriei imperiale, oricât de scurtă şi de îndoielnică i-a foat viaţa?! Ce va deveni acea zonă de cooperare transfrontalieră care leagă în triunghi cele trei grupuri de maghiari: cel din câmpia Tisei şi cele două *răzleţite*, departe de matca lor, în Transilvania şi în Slovacia? Ca să obţinem un răspuns este de ajuns să cercetăm proiectele de autonomie regională monoetnică ale UDMR-ului.

Devine, iată, cât se poate de clar că regiunea de cooperare transfrontalieră de la nord-vestul ţării nu poate avea acelaşi înţeles cu cea subîntinsă de axul Porţilor de Fier şi care a devenit una dintre cele mai active regiuni transfrontaliere din tot răsăritul Europei. Tot astfel regiunea de cooperare transfrontalieră cu Rusia are un punct de precipitare a tensiunilor ruso-române situat în Transnistria, după cum cooperarea transfrontalieră cu Ukraina nu poate anula cu totul „cortina de fier" până când nu va fi clarificat statutul ţinutului românesc al Ţării de Sus a Moldovei, Bucovina. Pe tot întinsul frontierei estice a românităţii se cristalizează un *coridor* care este parte constitutivă a istmului ponto-baltic. Iată de ce istmul acesta are înţelesul unei zone tampon reale.

Ne putem imagina aşadar că *sensul* atribuit *regiunilor transfrontaliere* nu este unul şi mereu acelaşi pretutindeni, de la Mareas Nordului la Vladivostok şi de la Atlantic la istmul ponto-baltic sau la marea linie caucaziană. Niciodată un *udemerist* nu va osteni să suprapună cu cea mai mare „inocenţă" sensul etnologic al regionalizării în Transilvania peste sensul pur administrativ şi occidental al descentralizării (chiar şi regionale). Căci, să ne imaginăm că statul român ar aplica modelul regiunilor franceze. Elita maghiară cere nu *autoritate administrativă locală*, ci *atribute*

[619] Ibid., p. 214

*statale* pentru o regiune pe care o voieşte în integralitatea ei. Ce confundă această clasă etnocratică ce se reazemă pe maghiarimea transilvăneană? Confundă *atributul* statalităţii cu *autoritatea* administrativă într-un stat (la nivel local şi chiar regional). În concepţia sa, *protecţia minorităţii* este un atribut al *minorităţii* însăşi, eventual al „regiunii" în care este mai compactă minoritatea respectivă. În realitate, protecţia *etnicilor* este un *atribut* al *statului*, care poate *delega* către administraţia regională şi locală destulă autoritate pentru ca acea minoritate să-şi poată conserva identitatea. Un stat care se respectă şi care vrea să fie respectat nu poate ceda prerogativele pe care le are în virtutea caracterului unitar şi indestructibil al teritoriului, al puterilor sale şi al comunităţii naţionale prin care se legitimează. Un stat nu poate admite că există două *comunităţi naţionale* decât dacă acceptă să îmbrace un *caracter federal*. Un stat nu poate admite două comunităţi lingvistice (două limbi oficiale) şi două comunităţi politice (deşi admite trei sfere ale puterii) decât dacă se hătărăşte să îmbrace *haină federală*. Un stat nu poate admite că *drepturile civile* trebuie distribuite de către două ori mai multe autorităţi etnice, în raport cu criterii de apartenenţă etnică, decât dacă admite că există două ori mai multe *surse* ale dreptului, deci o *jurisdicţie federală*. Drepturile civile se distribuie *sub* autoritatea unică a statului (chiar dacă se admite delegarea ei spre instanţele locale) şi fără nici o discriminare de vreun fel. Cu atât mai puţin pe temeiul apartenenţei etnice.

Să reţinem, deci, că regionalizarea nu poate avea acelaşi înţeles în Occident şi în Răsăritul Europei, pentru că, spre deosebire de aria occidentală, în Orient persistă zonele nostalgice ale imperiilor, pe când în Occident *imperiul a eşuat* încă din secolul al XVI-lea (mai precis în urma păcii de la Catteau-Cambresis dintre Spania şi Franţa). Pentru Occident, o regiune monoetnică este un lucru neutru. Pentru zona răsăriteană, chiar şi simplele regiuni de aplicare a politicilor publice ale statului se pot etniciza, pot exercita presiuni într-o direcţie etnică, în direcţia autonomiilor etnocratice. Mai apoi, dat fiind faptul că regiunea transfrontalieră ungaro-română face parte dintr-o „zonă nostalgică", de amintiri trufaşe ale unui imperiu abia dispărut, cooperarea transfrontalieră şi crearea unei *regiuni monoetnice* a maghiarilor din Transilvania, oricât de puţini ar fi, se află mereu sub presiunea vectorului imperial (imperialist) al acestei „zone nostalgice" (vatră a mai multor pan-idei: ideea panhungaristă, pancatolică etc.). Toate aceste aspecte impun statului român o *sarcină* specială şi dacă vreodată s-ar admite *regionalizarea* administrativă, aceasta ar trebui să reproducă regiunile istorice ale României (în particular, ale Transilvaniei). Un alt fapt care se opune concepţiei despre o regionalizare unică şi unitară a Europei ţine de istoria însăşi a spaţiului european. Europa n-a fost şi nu este o spaţialitate

omogenă şi unitară. Lucrul acesta este evidenţiat de teoriile a căror miză este chiar procesul globalizării.

Astfel, din secolul al XVI-lea începând, Europa nu se dezvoltă ca un spaţiu unitar, în ciuda puterii agentului capitalist de a-i fixa o direcţie istorică predominant capitalistă. Noul sistem mondial care-şi începe expansiunea istorică nu aduce justiţie universlă, ci o nouă stratificare mondială, un sistem de inegalitate colectivă în temeiul căreia popoarele sunt ierarhizate pe o scară cu trei trepte: „centre", „semiperiferii", „periferii". Centrul are o poziţie dominantă şi o economie lider, semiperiferia şi periferia, dimpotrivă, alcătuiesc arii de încadrare a regiunilor coloniale, subdezvoltate, dependente. Aceasta este scara exploatării mondiale a popoarelor. SUA reprezentau, în epoca precolonială, o „arie externă" în raport cu noul „sistem mondial", în epoca colonială au devenit o „periferie", pentru ca în epoca „revoluţiei americane" să devină arie „semiperiferială" şi, din secolul al XX-lea, să dobândească poziţia de „arie centrală" a sistemului mondial (*core area*). Regiunile şi regionalizările îşi schimbă, iată, înţelesul în funcţie de „epocă", astfel încât modelul lumii este un *model spaţial dinamic şi stadial*, fiecare stadiu antrenând modificarea semnificaţiei pe care o capătă *regiunea* şi *regionalizarea* spaţiului european. Modelul lui G. Parker este cât se poate de lămuritor în acest sens[620].

Teoria occidentală a regionalizării Europei face abstracţie, în fine, de faptul că în Europa coexistă economii mondiale cu imperii mondiale, astfel că regionalizările sunt radical diferite în cele două siteme de referinţă. Dinamismele imperiale sunt, practic, înglobate în „dinamismele economiei mondiale", ceea ce complică şi mai mult „regionalizările" şi, în orice caz, deformează în mod radical orice curent spre federalizare. La toate acestea se adaugă „războaiele" dintre „metropole" pentru „recucerirea periferiilor". Chiar dacă sensul şi natura acestor războaie se modifică, vor continua să împovăreze enorm cheltuielile publice. Acela care va „cuceri" periferiile şi va aduce venituri „acasă" îşi va spori *securitatea* cu o rată mai mare decât rata cheltuielilor de „război" (fie el informaţional, ideologic, al „civilizaţiilor", comercial etc.). Când cheltuielile pentru „războaie de cucerire a periferiilor" vor depăşi efectele de securitate „acasă" şi surplusul de venituri procurate din acele periferii, atunci rolul *hegemonic* al respectivei puteri şi zone va începe să scadă până la anulare.

Înţelegem uriaşa obsesie ardelenească a Ungariei, care a cheltuit şi cheltuie enorm în războiul informaţional pentru smulgerea Transilvaniei. Într-un atare context, cu cât cheltuie mai mult, cu atât fantasma imperială a Ungariei va deveni mai

---

[620] Vezi G. Parker, **The Geopolitics of Domination**, London, 1988, în special capitolul „Teritorii şi frontiere".

acaparatoare şi diplomaţia vecinilor de la vest va căpăta un profil tot mai obsidional. Cheltuielile pentru războiul informaţional în chestiunea Transilvaniei sunt aşa de mari încât Ungaria şi-a făcut un obiectiv central în diplomaţia ei internaţională din transformarea Transilvaniei în „mică periferie" locală vizată pentru a compensa deficitele. Într-o atare situaţie este clar că nici maghiarii din Transilvania n-ar avea interes în susţinerea pretenţiilor hungariste, căci odată devenită „periferie" a Ungariei, tot plusprodusul Transilvaniei s-ar duce să umple golurile provocate de uriaşele cheltuieli seculare ale unei *elite* cu dorinţe prea mari, aflate întotdeauna într-un decalaj absolut nefiresc faţă de puterile reale ale poporului acesta totuşi modest din mica pustă a Tisei. Regionalizările europene vor prelua, iată, în diversele arii ale continentului, asemenea tensiuni în mod fatal. Acestea se vor precipita în anumite „coridoare" de legături dintre diversele „zone nostalgice", protoimperiale, precum cel austro-ungar, ori ale unor pan-idei.

Faţă de aceste „zone nostalgice" ale protoimperiilor, cum este şi zona de manifestare a hungarismului (coridorul austro-ungar), persistă primejdia unor „periferii" şi ele virtuale. Transilvania, de pildă, stă sub semnul primejdiei de a deveni „periferia" Ungariei în cazul în care „zona nostalgică" a vechiului imperiu habsburgic şi coridorul austro-ungar vor reuşi să redevină „centre" sau „puteri" regionale. Regionalizarea Europei centrale se izbeşte, iată, de existenţa acestei zone nostalgice şi de „coridorul" acesta austro-ungar, care desfigurează orice proiect de federalizare a Europei. Existenţa acestor „zone" preschimbă proiectul federalist în proiect protoimperial. Regionalizările, aşadar, sunt expuse celor două tipuri de presiuni modelatoare: ale stratificării spaţiului în „centre" şi „periferii" şi ale „zonelor nostalgice" protoimperiale. Ţările din aceste „zone" suferă de sindromul „marilor puteri" ori doar al „puterilor regionale", astfel că, dacă acest sindrom nu se stinge, proiectul federalist este fie utopian fie un instrument nesperat în mâna forţelor protoimperiale. Cine poate garanta că aceste „mici puteri locale" vor eşua în „războiul de cucerire" a „periferiilor", locale şi ele? Fiindcă numai acest eşec ar aduce declinul real al acestor „mici satrapii" locale (şi regionale). A fost, de exemplu, cazul Spaniei şi al Franţei (1500-1600), care au suferit de sindromul marii puteri şi războaiele continue (alimentate de acest sindrom) le-au ruinat şi au creat un vacuum în care s-au mişcat Anglia şi Olanda, după 1600 (or, acestea fuseseră „semiperiferii", dar nu vor ajunge să dizloce „centrele" din Sud). Această logică a regionalizării spaţiului european conferă proiectului federalist un pronunţat caracter utopic. Europa federalizată este sfâşiată de vectorii acelor „puteri locale", care nu vor înceta nicodată de la sine să renunţe la „visurile" protoimperiale de *puteri regionale*. Regionalizarea, în

această perspectivă, va crea puteri regionale, nu „regiuni monoetnice", cum crede Fouerè, acest utopist din marea familie a socialiştilor utopici francezi, a căror tradiţie, iată, n-a apus, ci, dimpotrivă, se arată pulsatorie, capabilă să împingă pe prima scenă a Europei un nou exponent. Un alt dinamism care subminează regionalizarea în reţea sau „cadrilată", cum s-ar putea denumi, este exportul de *criză* din metropolă în periferie, iar acest export are ciclicitatea „ciclurilor Kondratieff" (de cincizeci de ani). Tot la cincizeci de ani se produce o *stagnare* în „centru", care începe a fi resorbită pe seama periferiei (exportul crizei în „periferie").

Să aruncăm o scurtă privire asupra mişcării frontierei sistemului capitalist mondial pentru a înţelege cât de utopic este proiectul regionalizării federaliste a lui Fouerè. La 1557, tentativa Spaniei de a îngloba Europa în *imperiu a eşuat* (intervalul de la 1450-1620/40 este perioada hegemoniei spaniole). Între 1600-1750 intră în istorie „imperiul maritim olandez". Amsterdamul devine „centru financiar mondial". Tot intervalul acesta stă sub semnul luptei oraşelor (regiunilor urbane ale Europei) pentru a obţine rang de metropolă: Sevilla, Lisabona, Anvers, Lyon, Genova, Hamburg. Dintre toate, la 1600, a câştigat Amsterdamul. În secolul al XVI-lea, la Sevilla bătea „ritmul lumii" (al *acelei lumi*), graţie, în mare măsură, comerţului transatlantic al Spaniei. Lumea prelua în respiraţiile ei pulsaţiile celor trei „imperii contemporane": al Spaniei lui Carol al V-lea, al lui Soliman Magnificul şi al lui Ivan cel Groaznic. Ce era regiunea dunăreană atunci? Vrea Occidentul să memoreze ceva în acest sens? Aproape nimic. Nici un mare istoric occidental nu menţionează măcar faptul că imperiul lui Soliman Magnificul nu putea să-şi mute frontiera spre nord-vest căci se izbea la Dunăre de puterile unor voievozi români capabili să adune oşti de patruzeci de mii de oşteni când feudalii apuseni abia de strângeau „armate" de câte zece mii de „soldaţi". Cât a stat frontiera imperiului otoman pe Dunăre? Timp de două sute de ani, cât a durat războiul românilor cu imperiul otoman, un interval îndestulător pentru ca Europa occidentală să-şi poată spori averile şi crea cultura marii Renaşteri. Ce manual occidental consemnează „războiul de două sute de ani cu Imperiul otoman" la Dunărea de Jos? Nici unul. Dunărea era o frontieră. Apusul nu-şi aminteşte de această „regiune frontalieră". De ce? Pentru că *memoria* este ea însăşi *regională* şi pentru că *memoria* a suferit şi ea canalizările şi deformările cadrelor imperiale şi ale „coridoarelor imperiale", faţă de care, şi atunci ca şi astăzi, cadrele naţionale şi coridoarele de legătură şi protecţie a ordinilor naţionale sunt ignorate ori contestate. În acelaşi timp, Franţa lui Francisc I încerca să înglobeze Europa economiei mondiale în imperiul ei, cum arată tot Wallerstein. Între cei doi giganţi, subliniază savantul american, Habsburgii şi dinastia de Valois, se deschide un război

care duce la epuizare reciprocă în 1557 şi astfel imperiul eşuează în Occident. Nu şi în Răsărit. Ce semnificaţie au avut *regiunile economice* de atunci? Erau stâlpii imperiilor. Cele trei oraşe-state italiene (minus Veneţia) şi casele bancar-comerciale din sudul Germaniei (două regiuni economice, aşadar), în special casa Függerilor (care i-au cumpărat lui Carol tronul imperial) au fost „stâlpii Spaniei". Modul în care s-a prăbuşit Spania este pilduitor pentru o *ştiinţă a frontierelor*. Când s-a prăbuţit de fapt Spania? Când imperialismul lui Carol Quintul a devenit prea costisitor pentru ea: *„Zonele marginale ale statului (deci zonele frontaliere constituiau o povară financiară în momentele de inflaţie, mai mare decât valoarea veniturilor pe care acele zone le-au adus..."*[621] Când ceea ce se pierde în periferie depăşeşte ce se câştigă în centru, frontierele se prăbuşesc şi sistemul se retrage. Cu momentul 1559 (pacea de la Catteau-Cambesis) se produce eşecul imperialismului în Occident şi din acel moment începe o nouă concepţie despre frontiere. Din acel moment, Amsterdamul preia conducerea de la Sevilla, Carol al V-lea moare, Filip al II-lea pierde Europa centrală şi tot intervalul de la 1559 la 1600 este al „revoluţiei olandeze". Începe epoca olandeză: Spinoza, Rembrandt, Descartes etc. Apare o nouă „cultură metropolitană" în aria unei foste „periferii".

I. Wallerstein propune o altă concepţie asupra regionalizării spaţiului european şi mondial, concepţie bine sistematizată în teoria regionalizării avantajelor conjuncturale. Teza de bază a acestei teorii este: *„în cadrul unei acţiuni sociale, micile diferenţe iniţiale sunt întărite, stabilizate şi, cu timpul, devin «tradiţionale». Dacă la un moment dat, datorită unor serii de factori care au acţionat într-o perioadă anterioară, o regiune are un uşor avantaj asupra alteia în privinţa unui factor-cheie, şi dacă există o conjunctură de evenimente, care conferă acestui avantaj uşor o poziţie centrală în ceea ce priveşte determinarea acţiunii sociale, atunci acel discret avantaj este convertit într-o mare disparitate menţinându-se chiar şi după ce respectiva conjunctură a trecut"*[622]. Un avantaj dat a devenit important din momentul în care a dobândit o semnificaţie regională, s-a regionalizat, adică. Care a fost *„micul avantaj"* occidental? Acesta a fost un oarecare *„profit"* adus de expansiunea orizontului geografic şi demografic al lumii comerţului şi industriei. *Conjunctura* a fost aceea a prăbuşirii *imperiilor* în Occident, dar menţinerea lor în Răsărit, ceea ce a creat o *diferenţă* între cele două regiuni. Această diferenţă a făcut ca uşorul avantaj să se fixeze în sistemul de acţiune (manifestare) al Occidentului, dobândind o poziţie centrală în acest sistem. Această teorie ne atrage atenţia asupra faptului că *regionalizarea* nu este niciodată una singură, ci se desfăşoară întotdeauna în

[621] I. Wallerstein, **The Modern World System**, vol. II, p. 15.(???)
[622] Ibid. ????

dublet. Regionalizarea de tip metropolitan a Occidentului a antrenat o regionalizare periferială a Răsăritului. Putem numi teoria lui Wallerstein şi teoria „dublei regionalizări". Wallerstein o spune răspicat: *„Ori Europa răsăriteană urma să devină «grânarul» Europei occidentale, ori viceversa (...). Uşorul avantaj a hotărât însă care dintre cele două alternative va precumpăni"*[623]. Teoria regiunilor şi a regionalizării, aşadar, trebuie să ţină seama de legea dublei regionalizări şi, din acest punct de vedere, trebuie să ne întrebăm serios dacă Occidentul *poate* (nu dacă vrea) să preschimbe condiţia Orientului, adică să realizeze *de fapt* o Europă federală. Teoria dublei regionalizări ne spune că nu.

## Modelul geopolitic al dominaţiei şi puterea zonelor frontaliere

Relaţiile dintre dimensiunile spaţiale ale statului şi funcţia sa de dominaţie au rămas în afara interesului lor până la ultimul val al geopoliticii engleze şi americane în cadrul căruia se distinge teoria lui Geoffrey Parker din **Geopolitics of Domination**, apărută la Londra în 1988, căreia noi i-am consacrat o prezentare în lucrarea de faţă. Caracteristica de bază a analizei sale constă în considerarea „statelor de dominaţie" ca fenomene *date*; el se limitează la a *descrie* modelul de expansiune spaţială şi stadială al statului de dominaţie trecându-se aproape cu totul de mecanismele lui *generative*. *Expansiunea*, ca fenomen spaţial prezintă cadrul procesual în care se descarcă două fenomene rămase neexplicate în analiza lui G. Parker: *impulsul spre expansiune* şi *potenţialul de dominaţie*. G. Parker constată că, la un moment dat, *periferia* unei *macroarii culturale* se autonomizează de zona apartenenţei primare şi iniţiază un *act de cucerire* asupra „zonei externe", mult mai dezvoltată şi deci atractivă. Două lucruri rămân neexplicate: a) cum se explică succesul primei „invazii", care aruncă o „populaţie subdezvoltată" asupra unei arii dezvoltate, bine structurate şi bine organizate?; b) de unde îşi extrage respectiva populaţie subdezvoltată (periferia) potenţialul de expansiune şi de dominaţie pe durata instaurării, creşterii şi stabilizării imperiului astfel constituit?

În modelul lui G. Parker, *centrul originar* al viitorului imperiu este localizat în zona de frontieră politică şi militară de apărare a graniţei. El are funcţia de a controla problemele zonei de graniţă. Eroarea lui Parker constă în a deriva puterea „elitei frontaliere" din aria de *apartenenţă culturală* a zonei de *marcă* sau de *margine*, adică a zonei înlăuntrul căreia se constituie baza de recrutare a respectivei elite. Nicolae Iorga a demonstrat, cu mult înaintea lui

[623] Ibid., p. ???

Parker, că, de regulă, aceste „elite locale" din zona de frontieră (a unei puteri oarecare, cum ar fi, bunăoară, impeiul roman în perioada cuceririlor de pradă ale lui Attila) îşi datorează puterea funcţiei de *magister militiae* cu care au fost investite de către un *centru imperial* deja constituit, o mare metropolă. Dacă metropola respectivă le-ar retrage acestor „elite locale" investitura (care le ridică la rang de „puteri consulare"), ele n-ar mai fi nimic, adică ar reveni la dimensiunile lor reale. Petru cel Mare a dobândit „putere" efectivă de rang european în momentul în care Occidentul s-a decis să mizeze pe Rusia şi pe factorul rusesc pentru a-l contracara pe cel otoman. Puterea acestui „ţar" nu provine, iată, din raportul lui cu „macrocentrul culturii ruse", ci din raporturile lui cu puterile şi cultura occidentală. Într-un anume sens, Rusia imperialistă este creaţia Occidentului, ea nu-şi extrage puterea din energiile proprii şi nu are nici centru originar. „Centrul" care a creat-o se află în aria culturală a marii metropole occidentale. Puterea turcilor selgiucizi se datorează funcţiei cu care au fost investiţi de marile familii bizantine aflate în conflict pentru putere şi pentru controlul imperiului (şi care au făcut eroarea să se folosească de acele triburi războinice de la marginea podişului asiatic, conferindu-se astfel o putere pe care n-aveau cum s-o aibe de la ele însele). Ungurii îşi datorează puterea actului de investitură catolică în Răsărit, deci unei funcţii de *magister militiae* în Orient şi nicidecum lor înşişi. După 1989, neokominterniştii români şi-au dobândit poziţia datorită funcţiei de *„gatekeeper"* şi deci din nou de *magister militiae* cu care au fost creditaţi în România de cancelariile occidentale.

Toate aceste exemple ne previn asupra faptului că orice expansiune se datorează unui fenomen de „dublă regionalizare" a spaţiului, fenomen care nu se dezvăluie decât parţial şi întotdeauna pe o singură faţă. Cealaltă faţă, cea de *magister militiae*, de putere transferată, rămâne ascunsă, ba capătă chiar formă ocultă. Aşa se explică proliferarea „societăţilor secrete", creşterea bruscă a rolului organizaţiilor de tip masonic etc. în asemenea perioade de expansiune a unei dominaţii ori de schimbare a centrului de dominaţie. Teoria dublei regionalizări, căreia noi îi găsim o rădăcină în teoria lui Nicolae Iorga asupra fenomenului de *magister militiae* în Orient, ne ajută să înţelegem, bunăoară, reasertarea tendinţei imperiale în Europa răsăriteană după 1989, proces care şi-a recrutat agenţii, în principal, din vechile facţiuni kominterniste şi neo kominterniste, conservate mai ales sub veşmântul ajustat al teoriei dizidenţei. Dacă Nicolae Iorga a dezvoltat o teorie politică a fenomenului dublei regioamlizări (şi deci a dublului centru de putere), I. Wallerstein a propus o teorie economică pentru acelaşi fenomen, avertizând că acelaşi proces care aduce expansiunea şi dezvoltarea *ariei centrale* sau metropolitane, se acompaniază cu un proces de

„periferializare" în celelalte arii de incidenţă a procesului de expasniune a unui nou „sistem mondial" (un „imperiu" sau o „economie mondială"). Acelaşi fenomen al dublei regionalizări explică şi forma pe care o îmbracă jocul diplomatic, care se desfăşoară, întotdeauna, la două etaje: etajul diplomaţiei celor „mari" şi etajul diplomaţiei la care participă cei „mici". Şansa pe care o are un stat mic (sau „mijlociu") într-un asemenea „joc" este să se asigure că *agenţii* cu care participă la aceste „jocuri" sunt cât mai loiali statului (naţional). De regulă, aceşti agenţi pendulează între cele două centre de gravitaţie: al *„imperiului"* (în genere, al *statului de dominaţie*) şi al *statului naţional*. Când puterea de atracţie a „centrului mondial" este cu mult mai mare decât a „centrului naţional" (sau „local"), acel agent trebuie schimbat. Întreaga problemă a pregătirii agenţilor acestui joc (la nivelul statului) se reduce la acele metodologii sofisticate de *combinare curiculară* (structurarea programelor formative) a celor două forţe culturale: cea metropolitană şi cea organic-naţională. Când un stat se identifică, în politica sa externă, cu *vectorul* unui *centru imperial* oarecare (a unei metropole, în genere), chestiunea *programelor sale formative* şi diplomatice se rezolvă de la sine, fiindcă întreaga sa cultură politică se va croi după *modelul metropolei*. Avem ceea ce se numeşte o *„cultură de imitaţie perfectă"*. Când, dimpotrivă, un stat năzuieşte la o „politică proprie", destinctă relativ de aceea a marilor metropole, are de rezolvat sarcini culturale extrem de complexe legate, inclusiv, de presiunea teribilă a metropolei şi de agresivitatea potenţială a „statelor vecine" (care pot primi şi investituri de *magister militiae* în zonă). Este creată *conjunctura „războiului ideologic"* pentru cucerirea „spaţiului mental" al populaţiei „insurgente" sau „indisciplinate".

România s-a confruntat mereu cu o asemenea condiţie, iar „elitele" ei culturale au preluat tensiunile care se află transpuse în profilul şi caracterologia individuală şi colectivă a acestor elite. Atunci când *statul* reuşeşte să rezolve creator o asemenea problemă avem *epoci de înflorire* culturală şi de afirmare naţională. Când, dimpotrivă, statul eşuează în faţa unei asemenea sarcini, avem epoci sterile şi umilitoare, fenomenele de imitaţie descurajează creativitatea, elitele sunt „extravertite", complexele psihice sunt cele care dirijează reacţiile şi mentalităţile, gesturile sunt pe cât de zgomotoase pe atât de sterile ba chiar dăunătoare. Gnoseologia este răsturnată, albul e negru, binele cade răpus de sentinţa represivă, acuzaţia înlocuieşte explicaţia etc., etc. Epoca este agnostică şi deformatoare, trădarea e sărbătorită, iar trădătorul urcat pe postamentul statuilor „naţionale" etc., etc. Sărbătoarea e confiscată şi deformată, valorile şi personalităţile exemplare şi tutelare ale neamului sunt batjocorite, începe, adică, era malformaţiilor. Lupul ajunge paznic la stână şi astfel începe

era dezastrului programat şi raţionalizat. Geopolitica statului de dominaţie numeşte acest fenomen „controlul *locurilor sacre* ale unei culturi, impunerea uniformizării economice, politice şi culturale, crearea unui sistem închis în aria controlată" etc.

## Frontiera şi logistica sistemelor expansionare

Frontiera este strâns conectată cu fenomenul de „regionalizare a spaţiului social", aşa cum am văzut. Înaintarea unei frontiere înseamnă, de fapt, o creştere a spaţiului social. În acest proces de creştere sau expansiune, un rol cu totul special revine anumitor *grupări* care nu numai că devin *vehicolul* noii relaţii sociale (noului spaţiu), dar, în plus, mediază şi menţin în relaţie diversele *părţi* ale noului spaţiu constituit prin înaintarea frontierei. Aceste grupuri capătă de-a dreptul o semnificaţie logistică.

*În secolul al XVII-lea,* ca să luăm un exemplu propus de K. Deutsch, *fiii cei mai mici ai familiior nobiliare scoţiene deveneau adesea preoţi protestanţi, de regulă presbiterieni. Aceşti oameni aveau rădăcini adânci în Scoţia. Fraţii şi părinţii lor erau mici nobili de ţară scoţieni şi congregaţiile lor erau formate dintr-o populaţie scoţiană. Preoţii scoţieni erau aşadar strâns legaţi de enoriaşii cărora le predicau duminica. În acelaşi timp, aceşti ecleziaşti scoţieni erau profund implicaţi în controversele religioase din Anglia. Ei au abandonat, în secolul al XVII-lea, limba scrisă distinctă a Scoţiei, lalana, şi au început să scrie într-o limbă care, în perioada lui Cromwell şi Milton, era engleza-standard (literară). În loc de a se lega de versiunea scoţiană a Bibliei, ei au acceptat versiunea regelui Iacob, folosită în Anglia. Rezultatul a fost că aceşti clerici scoţieni au funcţionat simultan ca o* legătură *între Scoţia şi Anglia şi ca o* legătură *între diversele* straturi *ale societăţii scoţiene. Ei au fost, deci,* conectorii *solizi atât pe verticală, între straturile sociale, cât şi pe orizontală, între două teritorii"*[624].

Un asemenea *grup uman*, care-şi face o funcţie din a *lega oamenii* între ei, este încă mai important pentru unitatea ca şi pentru expansiunea (regionalizarea) spaţiului social. În altă parte, am denumit aceste grupuri cu un termen special: „grupuri logistice". Ele reprezintă o realitate esenţială a instituţiilor frontierei şi a proceselor legate de frontieră, între care cel mai important este, cum am văzut, procesul de expansiune sau de regionalizare a spaţiului social. Înainte de a examina, în esenţa lui, acest proces, să stăruim asupra fenomenului grupurilor logisdice. Ele pot contribui atât la *integrarea* unei regiuni cât şi la *dezagregarea* ei. În plus, cei ce vor să dezintegreze o regiune

[624] K. Deutsch, op. cit., p. 109-110.

dată, un spaţiu cultural, încep prin a lichida grupurile sale logistice. Întrucât utilizăm un termen vechi – cel de „grup logistic" – într-o accepţie nouă, se cuvine să revenim asupra noţiunii primare, cea de logistică, pentru a înlătura orice confuzie.

Conceptul de logistică a apărut, se pare, în timpul domniei împăratului bizantin Leontos al VI-lea (886-911), în domeniul militar, pentru a desemna totalitatea măsurilor organizatorice şi de aprovizionare capabile să conducă o armată la victorie în confruntarea cu duşmanul.

În accepţia restrânsă, militară, a termenului aceasta se referă aşadar la domeniul activităţilor combatante, de suport, precum cele legate de furnizare, transport, construcţii, îngrijirea şi evacuarea bonlavilor, etc. Termenul are o etimologie grecească: *logisticos*, însemnând *„priceput în a face calcule"*. Logistica este şi o ramură a logicii, indicând şi un tip de modele statistico-sociologice, aşa numitele modele logistice care descriu creşteri exponenţiale cu saturaţie. Logistica mai are pentru unii autori şi înţelesul de *„strategie"* şi pe cel de *„filosofie a războiului"*. Celebrul Jomini, care a participat la campaniile militare ale lui Napoleon, cuprinde logistica în cele cinci clase de activităţi care descriu „arta războiului": strategia, tactica mare, logistica, ingineria şi tactica minoră. George Cyrus Thorpe, într-o carte a sa din 1917, împărţea domeniul războiului în trei părţi: strategia, tactica şi logistica, fixând acesteia din urmă *„funcţia logistică"* de a asigura toate mijloacele umane şi materiale pentru conducerea războiului. În această accepţie, logistica are înţelesul unui domeniu de *economie a războiului*. În sens mai larg, logistica include toate aspectele administraţiei unei instituţii cum este cea a războiului.

G. Cojocaru remarcă legătura dintre „civil" şi „militar" în cadrul logisticii, pe care o aseamănă cu *„elementul militar al economiei unei naţiuni şi elementul economic al operaţiunilor sale militare"*[625].

*„Abia în a doua jumătate a secolului al XX-lea îşi face intrarea în viaţa* civilă *conceptul de logistică, fiind aplicat la rezolvarea problemelor aprovizionării pieţelor din SUA aflate la mari distanţe faţă de Nord-estul industrializat, principalul furnizor de produse manufacturate"*[626]. Termenii englezi „Computer Integrated Manufacturing" şi „Computer Integrated Logistics", indică o fază nouă în evoluţia logisticii şi anume faza *computerizării operaţiilor logistice*.

Se înţelege că logistica, în această accepţiune, se referă la acele sisteme şi strategii prin care pot fi controlate *distanţele* (dintre diversele *unităţi*) şi fluxurile sau *secvenţele temporale* ale

[625] „Sisteme logistice", sept.-oct., nr. 3-4.

[626] Cf. Mihai Korka, **Timpul – factor de optimizare a activităţii agenţilor economici**, în „Sisteme logistice", nr. 2, 1991, p. 7, cf. Bernd H. Kortschak, **Was its Logistik?**, Viena, 1990.

unor activităţi logistice (cum ar fi de pildă parcurgerea unui lanţ de întreprinderi de către fluxurile de materiale, materii prime şi resurse, etc.); controlul acesta înseamnă puteri specifice de scurtare a duratelor, comprimare a distanţelor, inversare a secvenţelor temporale, stabilire a *tactului* operaţiunilor etc. Distanţele de parcurs compun „lanţurile logistice" care pot fi controlate computerizat, astfel încât *instituţia* capătă abia astfel înţelesul care i se dă de către antropologi, acela de a fi deopotrivă sistem de gândire şi sistem de acţiune.

Înaintea frontierei ridică tocmai o atare problemă: de realizare a unei unităţi necoercitive în cadrul unor *spaţii de dimensiuni foarte mari*. Problema s-a pus atât pentru perioada de trecere de la faza istoriei locale la faza istoriei naţionale – când au apărut spaţiile naţionale şi a apărut chestiunea realizării unităţii naţionale – şi se pune încă mai acut în faza globalizării istoriei. În mod normal, procesul de creştere a grupului şi deci a spaţiului social antrenează fenomene de segmentare şi fragmentare. Frontiera ridică, iată, problema ordinii în cadrul grupurilor umane foarte mari, cum ar fi naţiunile, imperiile, sistemele mondiale de toate tipurile etc. Instituţiile au de rezolvat probleme de creştere internă dar şi de expasnsiune, adică de *difuziune a instituţiei pe mari întinderi* (cum ar fi de pildă *expansiunea unui imperiu* ori creşterea *zonei de influenţă a unei puteri politice* sau a unei *bănci* etc.). În spaţiul logisticii s-au petrecut mari invenţii. Iorga făcea remarca după care Gingis Han a inventat marile bulevarde şi paşaportul. Cine nu sesizează astăzi omologia dintre cutare operaţie bancară şi raidul invadator inventat de logistica migratorilor? Încât un concept nou se iveşte, cel de *raid bancar*, pentru a da seama de efectele profunde ale unei operaţii bancare într-o „periferie" a sistemului mondial, asemănătoare cu regiunile de margine ale vechilor imperii. Toate aceste aspecte ţin de procesul de înaintare a unei frontiere. Această înaintare îşi asociază fenomene specifice precum este acela al creşterii grupurilor, al expansiunii spaţiului (ceea ce ridică problema controlului distanţelor) şi al creşterii instituţiilor. Frontierele sistemelor mondiale creează instituţii mondiale: corporaţii, bănci, organizaţii oculte, pan-idei, religii, imperii etc. Din punct de vedere instituţional, înaintarea unei frontiere se traduce într-o creştere logistică a instituţiei fundamentale pe care se bazează respectiva înaintare. Fenomenul frontierei moderne a creat, credem, un domeniu nou al cunoaşterii pe care-l denumim *logistică instituţională*. La el ne referim în continuare.

## Frontiera şi baza logistică a expansiunii

Înaintarea frontierei susţine creşterea instituţiilor şi a grupurilor. A cerceta cum anume creşte o instituţie, în ce ritmuri, sub ce forme şi cu ce consecinţe, care sunt pragurile critice ale acestui proces, adică vârstele instituţiei, cât de repede „îmbătrâneşte" o instituţie (ca metodă de acţiune şi de gândire) şi deci care este rata ei de înlocuire, ce consecinţe au decalajele, desincronizările ei, cum şi de ce se blochează în anume condiţii, creşterea şi funcţionalitatea ei, a distinge între creşterea normală şi excrescenţele instituţiei, deci creşterea ei patologică, a determina instrumentul sau organul cu cel mai mare potenţial evoluţionar al instituţiei etc., iată tot atâtea dimensiuni şi aspecte ale logisticii instituţionale în contextul înaintării frontierelor şi al expansiunii sistemelor sociale. Nutrim nădejdea că o asemenea perspectivă ne îngăduie analiza elementelor esenţialmente noi sau strategice ale creşterii instituţiilor, provocate de înaintarea frontierei europene, în epoca *instituţionalismului mondial*: *corporaţii, bănci, organizaţii oculte, religii, neoimperii* etc. – epocă ce se deosebeşte net de aceea a *instituţionalismului provincial*.

Putem spune că, din punct de vedere logistic, astăzi se trece de la *instituţia mică* la *instituţia megalitică*, pe care nici *statele naţionale* foarte puternice n-o mai pot controla. Fiindcă cine poate susţine astăzi că statul este capabil să controleze *Imperiul bancar*, respectiv *marile operaţii bancare mondiale*? Care stat poate controla astăzi operaţii mondiale precum aceea a „spălării banilor"?

Aceste tensiuni, ciocniri, aproape un război surd între *Imperiul bancar* şi *statul naţional* reprezintă aspecte tipice ale logisticii instituţionale în ziua de astăzi şi ale frontierei sistemului mondial modern. Din această perspectivă putem înţelege, în fine, drama statelor mici, precum şi noua filosofie politică a „statului zero" care asaltează astăzi mentalul colectiv planetar.

Aceşti teoreticieni se întreabă la ce slujesc statele în condiţiile în care operaţiile pieţei s-au mondializat. Dintr-o atare perspectivă statul este privit ca o sursă de perturbări în raport cu jocul liber şi autoreglator al pieţii. Avem de-a face cu o nouă „religie" pe care *logistica instituţiei mondiale* o pune în funcţiune, aşa cum alaltăieri, *mercantilismul britanic* a menţinut mentalul european sub *hegemonismul ricardian* de aproape o sută de ani, până când un *rebel* a declanşat războiul logistic împotriva acestei hegemonii. Acesta a fost germanul List. El s-a situat, nu întâmplător, atunci când a declanşat războiul logistic, într-un punct avantajos de pe scena noului sistem mondial: în SUA. Abia după ce a repurtat o primă victorie împotriva hegemonismului ricardian pe scena Americilor s-a întors în Germania şi s-a pus la dispoziţia *Zollverein*-ului (Uniunea vamală a oraşelor hanseatice). Acela a

fost momentul care a inaugurat *era instituţiei mondiale*. Trei continente erau implicate în acest război. Războiul a început atunci şi nu s-a încheiat nici astăzi. Trebuie să spunem că România a fost prezentă în acest război cu un strălucit reprezentant al logisticii naţionale în era instituţiei mondiale, unul dintre cei mai mari de la List încoace. Acesta a fost Mihail Manoilescu. Este surprinzător că astăzi nici unul dintre doctrinarii reformei româneşti nu vrea ori nu poate să-şi amintească de el şi să refacă astfel legătura ruptă cu această tradiţie – neîndoielnic valabilă – a războiului logistic actual.

Războiul logistic, aşadar, este un război legat de procesele de creştere ale noilor *sisteme de gândire* şi de fenomenul *înaintării frontierelor*. Perspectiva aceasta ne ajută să înţelegem că războiul dintre cei doi mari agenţi care şi-au disputat conducerea lumii la începuturile industrialismului – Spania şi Anglia – a fost câştigat nu în confruntarea militară, nici în competiţia economică (fiindcă industria spaniolă a textilelor era chiar mai puternică decât cea britanică), ci în *războiul sistemelor de gândire*. Cine cercetează substratul războiului maritim anglo-spaniol în care a fost distrusă *invincibila armada*, va descoperi în subsolul acestuia războiul textilelor, iar cel ce merge mai adânc, va descoperi, într-un strat mai profund, războiul sistemelor de gândire[627]. Este neîndoielnic, din acest punct de vedere, că URSS a pierdut în confruntarea cu Occidentul (ceea ce nu înseamnă că războiul ruso-occidental s-a încheiat) din pricina „sistemului de gândire", nu din cauza inferiorităţii militare. *Instituţia imperiului rus* era teribil de învechită, atinsese un prag critic de creştere (vârsta letală) încă în secolul al XIX-lea şi revoluţia leninistă n-a fost altceva decât o tentativă logistică de înnoire a acestei instituţii. Sovietismul s-a dovedit a fi o încercare nereuşită de modernizare logistică a imperiului răsăritean (chestiunea este reluată astăzi în privinţa instituţiei imperiului european-central).

Aceasta este o formidabilă pildă cu privire la cât de ineficientă este *puterea materială* a unei societăţi dacă nu este susţinută de un *sistem de gândire* pe măsură. Efortul actual al SUA în confruntarea cu Japonia este unul în planul sistemului de gândire, nu în planul vieţii economice pur şi simplu. SUA sunt sub nivelul japonez în ceea ce priveşte sistemul *corporatist* de gândire şi acest lucru se transpune prin multe medieri în efectul final: superioritatea logistică relativă a Japoniei în confruntarea americano-japoneză. Sistemul japonez de organizare şi de gândire este unul de tip corporatist. Japonia a reuşit să unifice *instituţia ca sistem de gândire* cu *instituţia ca sistem de acţiune* pe baza aceloraşi principii şi acestea sunt cele corporatiste. Cele mai

---

[627] Ilie Bădescu, **Sincronism european şi cultură critică românească**, Ed. {tiiţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

apropiate de acest pattern logistic sunt SUA. În Europa, Germania pare a fi pe urmele Japoniei. La polul tipului logistic tradiţional – denumit democraţie parlamentară – este Anglia, singura, ni se pare, în lume care mai menţine o logistică instituţională de un tip atât de pur.

O *instituţie*, deci, este un *model exemplar de gândire colectivă utilizat în comun de către membrii unui grup pentru rezolvarea problemelor sociale cu care aceştia se confruntă*.

*Combinarea, selecţia, difuzarea, inovarea şi transformarea* acestor modele de acţiune şi de gândire colectivă (*logicile sociale*) reprezintă o altă faţetă a domeniului cercetat de logistica instituţională a unei societăţi şi este, prin excelenţă, corelată cu procesul de înaintare a frontierelor. În orice societate se constitue deci un adevărat *câmp logistic* în zona profundă a conştiinţei colective. Acesta reprezintă *baza logistică* a creşterii instituţiilor, în genere, a schimbărilor instituţionale, şi ea se manifestă sub forma valorilor, a simbolurilor, a concepţiilor de filosofie socială şi politică, a stilurilor de gândire şi a limbajelor, a metaforelor şi a stereotipurilor etc. Orice instituţie îşi are deci în aceste elemente propria sa umbră astfel că nu există procedee care să poată matematiza fără rest o organizaţie. Există un paradox al organizaţiilor conform căruia cu cât o organizaţie este mai raţionalizată, cu atât este mai iraţională. Fenomenul a fost examinat de către sociologul german Max Weber, acum 80 de ani. *Creşterea logistică a instituţiilor*, aşadar, nu se manifestă direct, nemijlocit, ci îmbracă forma *proceselor de creaţie şi de difuziune a valorilor*, a unor noi *modele de gândire, simţire şi comunicare*, unor *concepţii filosofice, simboluri* etc. Acestea formează *baza de creştere* a unei instituţii. Lor li se alătură *speranţe, sentimente, direcţii* (scopuri, idealuri).

La începuturile modernităţii, de pildă, *concepţia filosofică* după care instituţiile sunt o *operă divină* a reprezentat elementul crucial al *bazei de creştere* a instituţiilor în epoca *monarhiilor absolute* şi fără o atare concepţie nu s-ar fi declanşat în Europa *marele curent al statismului*, atât de important pentru naşterea noilor state naţionale.

Prăbuşirea acestei *filosofii politice* a fost suficientă pentru a declanşa *criza instituţiei monarhice* şi a face posibilă *marea reformă europeană a instituţiilor*. *Epoca luminilor a fost tocmai perioada unei ample transformări a bazei logistice a instituţiilor europene, transformare ale cărei consecinţe n-au fost îndeajuns cercetate*.

Speranţa pe care şi-o pun elitele politice şi intelectualii din România în instituţiile de model occidental este un element definitoriu pentru baza logistică a instituţionalismului românesc după 1989. Această speranţă este un indicator de psihologie politică şi un *simptom* prin care putem *„citi"* tăria şi slăbiciunea

etosului managerial al claselor politice postdecembriste. Dorinţa de imitaţie a Occidentului este prea puternică, iar reputaţia modelului occidental este şi ea tot atât de puternică încât putem citi într-o atare psihologie imitativă o teribilă slăbiciune de clasă şi o creativitate aproape nulă.

Baza logistică a creşterii instituţiilor îşi are deci propria ei dinamică, legi specifice care trebuie cunoscute. Mai presus de orice altă observaţie, trebuie spus că această *bază* nu este opera politicienilor, ci a unui întreg *corp logistic* al societăţii, din care fac parte filosofi, savanţi, scriitori, artişti, strategi etc., adică un întreg aparat chemat să lucreze la *reînnoirea logistică* a unei societăţi şi deci la relansarea procesului de creştere a instituţiilor sale. Corpul logistic al societăţii franceze la începuturile modernităţii sale nu este compus numai din *corpul legiştilor*, ci, dimpotrivă, din *moraliştii* secolului al XVII-lea, din *Pascal şi Descartes*, din *Napoleon şi ofiţerii acestuia*, din *salonul literar* extrem de important în secolul al XIX-lea, după marea criză provocată de încordarea la care fuseseră supuse energiile etnice ale Franţei de războaiele napoleoniene.

La nivelul acestui corp se *cristalizează noi moduri de gândire, principii, sentimente, opinii, afecte* etc. Tot din opera şi acţiunile lor se cristalizează *noul spirit ştiinţific, noile viziuni, noua concepţie, noile tipuri de comunicare şi organizare* etc. Ei reprezintă *baza de recrutare a inovatorilor* şi este suficient să dezbini acest corp, să-l blochezi în felurite moduri, pentru a anihila funcţiile cele mai importante ale unei societăţi, cele de care atârnă „războiul sfânt" al acesteia cu forţele potrivnice ale istoriei. Acest corp este astfel construit încât el foloseşte în comun cu marii savanţi ai momentului anumite idei-forţă ale ştiinţei epocii.

Până în secolul al XIX-lea, de exemplu, au prevalat în mentalul logistic european ideile *mecanicii newtoniene* şi acestea erau împărtăşite de membrii staff-urilor, de savanţi, de politicieni etc. Pe la începutul acestui secol, deja apar corpuri logistice în societăţile nord-atlantice (în special Anglia şi Germania şi SUA), care, în contrast cu aceste idei, concep universul ca fiind organic, deschis, evoluţionar etc. În contrast cu raţionalitatea carteziană, se generalizează apelul la o „raţiune transcedentală", care atribuie o importanţă specială intuiţiei, sentimentului, metaforei şi simbolului etc. Asistăm acum la neobişnuita emancipare a *salonului* în Franţa. Din celebrul salon al Mathildei, verişoara lui Napoleon al III-lea, a ieşit marea literatură franceză şi, într-un fel, a renăscut spiritul francez. Cine-şi poate imagina acest spirit redus la Descartes, fără Balzac şi Flaubert? Aceştia au avut un rol uriaş în restructurarea logistică a societăţii franceze şi europene. Un intelectual pe deplin conştient de însemnătatea logisticii instituţionale în cadrul războiului social de clasă, ca Marx, a înţeles lucrul acesta de vreme ce-a mărturisit că de la Balzac a înţeles

atâta economie capitalistă cât n-ar fi reuşit să înţeleagă de la sute de economişti de şcoală. Cât îl priveşte pe Descartes, un mare filosof român îl consideră părintele democraţiei parlamentare, socotind că toate principiile noului câmp instituţional au ieşit din cartezianism şi deci din mintea lui Descartes. Oricât ar părea de eseistic, trebuie spus că, fără „cohortele" de artişti, literaţi, filosofi, evoluţia societăţilor europene este de neimaginat. Lor li se datorează această evoluţie tot atât de mult ca şi marilor savanţi ori marilor generali: cele trei corpuri împreună – artişti, oameni de ştiinţă şi generali – reprezintă primul eşalon al logisticii instituţionale a unei societăţi. Imediat după ei vin politicienii şi staff-ul societăţii respective. Din această pentadă se alcătuieşte corpul logistic al unei societăţi şi acea societate care nu reuşeşte să se folosească de acest corp este condamnată la înfrângeri logistice, cele mai primejdioase forme de înfrângere.

În cadrul societăţii româneşti, este greu să ne imaginăm ce-ar fi fost aceasta fără corpul logistic al paşoptiştilor ori fără contribuţia logistică uriaşă a grupului de la Junimea, acela care a făcut educaţia întregii clase liberale româneşti. Fiindcă, precum remarcabil spune un mare filosof român, statul românesc a fost făcut de caţavenci, dar marea educaţie a acestora, şi deci a burgheziei române, este opera Junimii. Cum putem, mai apoi, să ne imaginăm desfăşurarea acelui curent de eroism extraordinar care-a fost hrana spirituală a primului război mondial fără uriaşa personalitate profetică a lui Nicolae Iorga? Pe bună dreptate s-a spus că Iorga a fost *axul* întregii societăţi româneşti şi fără personalitatea acestuia nu ne putem imagina logistica instituţională a Marii Uniri. Dimensiunile spiritului lui Iorga erau de tip suprafiresc. Un computer american, întrebat cine este cel mai prolific om de ştiinţă din lume, a răspuns: *„românul Nicolae Iorga"*. Cu Iorga se împlineşte cel mai straniu paradox: unui om normal nu i-ar ajunge o viaţă doar să citească ceea ce Iorga a scris. Iorga a fost, prin el însuşi, o întreagă logistică a acelui moment. Într-un moment în care guvernul era mut şi nici un glas de orientare nu se ivea în „vuietul infernal al marii catastrofe" a retragerii în Moldova, a vorbit N. Iorga şi discursul său a fost afişat în tot restul de ţară rămasă. Iată ce scrie unul dintre intelectualii-voluntari ai acestui război de întregire: *„Cineva l-a citit cu glas tare. E cel mai mare cuvânt ce mi-a fost dat să-l aud în viaţă. Iorga leagă tragedia noastră de azi cu întreaga existenţă tragică a neamului acestuia. (...) Nu e un discurs, ci un poem epic de-o întunecată şi încruntată măreţie, în care suflul istoriei vântură sufletele şi le scutură de pleava ţepoasă a deznădejdii. Nu făgăduieşte demagogic biruinţa, ci îndeamnă la moarte căci numai prin moarte va birui voinţa celor de după noi. Cuvântul lui Iorga a fulgerat în bezna dezastrului (...). Pe* temeliile lui morale *a reorganizat rezistenţa* sufletească *şi – de ce n-am spune-o? – rezistenţa militară însăşi. Din acel moment şi*

*până la sfârşit, N. Iorga a devenit axa morală a războiului. N-a mai existat nici guvern nici nimic. Era absolut indiferent cine cârmuia. N-a existat decât cuvântul lui Iorga, tipărit zilnic în „Neamul românesc" de la Iaşi (...). Ziarul se lipea pe ziduri, sorbit de mii şi mii de oameni civili şi soldaţi de-a valma..."*[628].

Când descoperim lucrul acesta, ne amintim că într-o altă revoluţie căreia tot Iorga i-a închinat un adevărat cult, cea americană, un Jefferson inventase, pentru a-şi comunica gândurile, un instrument cu cinci tocuri pentru a scrie copiile multiple ale scrisorilor sale. Instrumentele de comunicare, canalele de comunicare etc., fac parte integrantă din logistica instituţională, deopotrivă cu personalităţile, cu viziunile, cu concepţiile, cu modurile de grupare umană, cu sentimentele colective, cu afectele etc., pe care o logistică le creează, le distribuie, le dirijează astfel încât să poată conduce societatea spre scopul vizat ori s-o menţină pe linia unui ideal social şi istoric. Iată de ce atribuim o importanţă atât de mare literaturii alături de ştiinţă, de strategia războiului şi de arta administrării, într-o teorie despre logistica instituţională. Ce-ar fi fost, bunăoară, practica statului român, după Marea Unire, când o uriaşă sarcină apăsa pe umerii noilor elite – sarcina creaţiei unei noi maşini de stat capabilă să răspundă unei formidabile presiuni interne şi externe – fără de contribuţia marilor grupări culturale şi a marilor şcoli de ştiinţă care au apărut atunci?! S-a continuat spiritul Sămănătorismului, au apărut noi specii de naţionalism, încă necercetate, s-a afirmat ţărănismul sociologic şi economic, apare marea Şcoală a lui Gusti care urcă haretismul la alţi parametri, apare „Sburătorul" lui Lovinescu, cerut de logistica încorporării occidentale a zonei răsăritene etc., etc.

Fără toate acestea, societatea românească şi instituţiile ei n-ar fi ieşit niciodată din pseudodisputa coanei Zoiţica cu Caţavencu, iar concepţia despre stat la români n-ar fi trecut de teoria lui Conu Leonida, după care statul n-are alte „trebi" mai înalte decât să achite lefurile cetăţenilor, pentru care Revoluţia n-a adus nimic mai înalt decât dreptul de a fi lefegii la stat şi libertatea de a respinge pretenţiile acestuia la obligaţiile de cetăţean.

Ne aflăm, iată, în faţa unui domeniu comun ştiinţei, literaturii, artei războiului, administraţiei etc., domeniu în care se cristalizează orientări, linii de conduită colectivă, se nasc patternuri instituţionale, stiluri de gândire, sentimente, principii etc., hotărâtoare pentru înaintarea societăţii către scopurile proprii, şi pentru menţinerea ei pe o linie istorică de afirmare a destinului etnic. Acesta este domeniul logisticii insituţionale şi cunoaşterea lui este de extremă importanţă în epocile de criză reformatoare. Cu atât mai importantă este această cunoaştere în

[628] Nichifor Crainic, **Zile albe, zile negre** (memorii), vol. II, p. 121.

cadrul unor confruntări locale, regionale sau mondiale pe care le putem denumi „războaie logistice", care împrumută atât de mult de la ştiinţa militară, dar se aplică atât de exclusiv la raporturile societăţilor în condiţiile în care nici un cetăţean n-a schimbat haina păcii cu cea a războiului. Putem spune că succesul unei societăţi, coeziunea ei, eficienţa şi funcţionalitatea instituţiilor sale atârnă, în mod hotărâtor, de logistica instituţională. Ni se pare că orice confuntare socială sau naţională, etnică etc. începe printr-o bătălie în jurul acelei logistici instituţionale conforme cu noul spirit al epocii. Cine stăpâneşte astăzi *logistica băncii*, *corporatismul* şi *microelectronica* va conduce lumea. Acestea sunt cele trei componente ale noii logistici instituţionale.

Însă pentru a repurta o asemenea cucerire triplă, câte lucruri trebuie să se întâmple în literatură, în filosofie, în ştiinţă, în arta militară şi în sistemele de comunicaţii ale unei societăţi! Baza logistică a unei societăţi se aseamănă foarte mult cu paradigmele descoperite de către epistemologie. Acestea reprezintă şi ele modele exemplare de gândire utilizate în comun de către membrii unei comunităţi disciplinare (o şcoală, de ex.) în vederea rezolvării problemelor ştiinţifice, fiind şi ele fixate în stiluri de gândire, limbaje, concepţii, procedee standard nedisputate, metafore etc. Fără aceste paradigme, câmpul cunoaşterii ar arăta ca un teritoriu devastat de război, de confruntarea oarbă a unor adversari incapabili să-şi preevalueze forţele şi şansele. Paradigmele structurează câmpul ostilităţilor şi organizează pacea. Paradigmele sunt deci un fenomen comun logisticii instituţionale, logisticii războiului, proceselor de organizare a păcii, câmpului literar-artistic şi metafizic şi logisticii cunoaşterii. Iată dar că în societate există un nivel mai profund al conştiinţei colective, în care se desfăşoară acţiuni şi procese logistice. Acestea sunt iniţiate şi susţinute, cum am spus, de actori individuali şi colectivi nevizibili, care apar totuşi la suprafaţa societăţii sub forme specifice cum ar fi: o mare personalitate artistică, un filozof, liderul politic, şeful militar sau şeful unei şcoli ştiinţifice, configuraţii şi grupări umane specifice, precum: elita politică, statul major, elita managerială ori stafful, şcoala sau comunitatea disciplinară a unei ştiinţe etc. Formele de cristalizare a gândirii logistice sunt, în toate cele trei cazuri, paradigmele.

Cunoaşterea paradigmelor aşadar îngăduie accesul la cunoaşterea logisticii instituţionale. Nimeni n-a ştiut, de pildă, care este logistica instituţională a liberalilor români până când şeful grupării conservatoare junimiste, Titu Maiorescu, a identificat paradigma logistică liberală, denumind-o cu o sintagmă care n-a mai putut fi părăsită de atunci. Este vorba despre paradigma *formelor fără fond*. Aceasta defineşte logistica instituţională a liberalilor români şi reprezintă o contribuţie logistică de semnificaţie mai generală în context european, teoria lui

Maiorescu, ea însăşi, situându-se pe locul întâi în seria mare a teoriilor neevoluţioniste, care se vor dezvolta în metropolă abia cu începere din deceniul al şaptelea al acestui secol.

Logistica instituţională structurează deci câmpul confruntărilor sociale pentru resurse şi mijloace în drumul către scop şi în raport cu utilizarea instituţiilor. Adevăratul reformator va începe prin a inova logistica instituţională şi instituţiile. În absenţa acestui nivel de organizare a gândirii sau conştiinţei comune, câmpul social ar semăna în întregime, precum am precizat deja, cu un teren devastat de acţiunile unui război pustiitor.

Din perspectiva teoriei despre logistica instituţională a unei societăţi se iveşte, în fine, posibilitatea unificării ştiinţei despre pacea socială cu ştiinţa războiului şi în acelaşi timp se înţelege că victoria într-un război este hotărâtă cu mult înainte, în cadrul proceselor logistice ale societăţii respective. Logistica instituţională, devenită cadru de cercetare, ne ajută să aflăm şansele unui război înaintea declanşării lui, fiindcă instituţiile păcii sunt şi instituţii ale războiului, doar reconvertite. Ceea ce le garantează conversiunea de la o stare la alta este tocmai logistica instituţională. Privită din perspectiva logisticii instituţionale, o societate sau o civilizaţie ne apar ca un uriaş câmp logistic în care se cristalizează filozofiile sociale şi politice, modurile operatorii colective, stilurile de gândire şi de acţiune privitoare la utilizarea instituţiilor etc.

Procesul de creştere a instituţiilor se supune unei legi generale de tip logistic. Această lege este aproximată de curba logistică. Caracteristicile unei asemenea curbe sunt: *pragul inferior*, *punctul de inflexiune* şi *plafonul*. Altminteri spus, în jos, orice curbă de acest tip este limitată de un prag inferior şi de un plafon care pune limită creşterii dincolo de care nu se mai poate înainta pe aceleaşi baze. Este semn că fundul sacului e gol şi deci că baza logistică trebuie schimbată. Prin urmare, este îngăduit să vorbim nu numai despre o creştere logistică, dar şi despre schimbarea bazei logistice a unui proces de creştere. Creşterea socială a instituţiilor îmbracă formă logistică, în sensul că este un tip de creştere exponenţială cu saturaţie. Curba acestei creşteri, cum se ştie, are forma *S*. Schimbarea bazei logistice este echivalentă cu schimbarea postulatelor unei instituţii, adică a tradiţiilor acesteia.

## Procedee de evaluare a expansiunii

Ne-am referit până aici la câteva aspecte de ordin principal referitoare la baza logistică a creşterii istorice a instituţiilor. Prin aceasta n-am spus mai nimic despre creşterea lor propriu-zisă. Nu

ne-am referit nici la aspectele dinamice ale *corpului logistic românesc* la ora actuală şi cu atât mai puţin la starea jalnică a instrumentului de expansiune (creştere) logistică a instituţiilor. Aceasta se află, practic, la nivelul pragului inferior.

De îndată ce luăm în considerare creşterea instituţiilor politice în Răsărit ne confruntăm de-a dreptul cu un paradox sociologic: cu cât creşterea instituţiilor este mai rapidă, cu atât efectele ei sunt mai coercitive şi mai dominatoare. Şi, într-adevăr, creşterea unor instituţii este uluitor de rapidă. După o fază scurtă de creştere zero, instituţia, în genere, intră în faza creşterii exponenţiale şi, în fine, într-una staţionară. O creştere exponenţială, cum ştim, este caracterizată, în condiţii optime, prin *„stabilirea timpului necesar pentru dublarea volumului sau pentru o creştere înzecită"*[629]. Practic, raportul între creşterea înzecită şi dublare este următorul: la zece perioade de dublare corespund trei perioade de creştere înzecită. Cum se desfăşoară creşterea logistică a unei instituţii? Spre a fi mai intuitivi, vom trata chestiunea prin mijlocirea unui exemplu, şi anume prin cazul dezvoltării *instituţiei comuniste* (considerată ca mod de gândire şi de acţiune colectivă) antrenată de expansiunea frontierei sovietice. Volumul brut al acestei instituţii, exprimat în *numărul aderenţilor la principiile ei* şi deci în *forţa umană a instituţiei*, s-a dublat tot la trei ani, intervalul de creştere înzecită fiind de nouă ani. După circa patruzeci şi cinci de ani de creştere, această instituţie şi-a atins plafonul şi a intrat în ceea ce s-a numi „creşterea staţionară". Legea de creştere a acestei instituţii a constat în tendinţa ei de a-şi înzeci (volumul) tot la nouă ani şi de a şi-l dubla tot la trei ani. Intervalul de creştere logistică al acesteia a cuprins cinci perioade de creştere înzecită sau cincisprezece perioade de dublare. Aceasta a fost legea creşterii logistice a instituţiei comuniste în România. Să ne amintim că perioada de dublare a ştiinţei (volumului brut al acesteia) – socotită cea mai expansionară sferă a culturii mondiale moderne – este de douăzeci de ani. Or, ştiinţei i-au trebuit *cinci ordine de mărime*, respectiv circa două sute cincizeci de ani, pentru a atinge actualul nivel de mărime şi măsurătorile arată că această creştere este la începutul declinului său, astfel încât ea va intra într-o fază staţionară. Autorul menţionat crede că prin anii 1950-'60 lumea a trecut prin perioada mijlocie a creşterii logisticii generale a corpului ştiinţei. Am recurs la această comparaţie pentru a dovedi cel puţin două lucruri:

a) ea mai expansionistă instituţie organică a civilizaţiei moderne a parcurs cinci ordine de mărime ale creşterii sale logistice în circa două sute cincizeci de ani, pe când instituţia

---

[629] De Solla Prince, **Stiinţă mică, ştiinţă mare**, Editura Stiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, p.21.

comunistă a parcurs cele cinci ordine de mărime ale creşterii sale într-un interval de sub cincizeci de ani;

b) efectele creşterii ştiinţei au fost pozitive, pe când efectele creşterii instituţiei comuniste au fost distructive. Cum explicăm acest fenomen? În al doilea rând, putem astăzi conchide că instituţia comunistă şi-a încheiat *ciclul istoric*, a ieşit adică din istorie odată cu încheierea *ciclului ei logistic*?

Logistica instituţională ne opreşte să dăm un răspuns afirmativ acestei de-a doua întrebări.

În legătură cu răspunsul la prima întrebare se cuvine făcută observaţia că, în general, ciclurile logistice foarte scurte indică, în corpul societăţilor, fenomene de tip *artificial*. Numai acestea pot creşte atât de rapid, tocmai pentru că ele au o creştere în sine, independentă de cadrele ei şi deci de raporturile cu celelalte elemente ale societăţii. *Instituţiile artificiale* cresc singure, astfel că *ciclurile lor logistice sunt foarte scurte*. În al doilea rând, pentru a nu fi stânjenite, aceste instituţii vor zdrobi tot ceea ce acţionează ca piedică, deci ca factor de temporizare, de inerţie în raport cu creşterea rapidă. Ideologia unei asemenea logistici utilizează miturile progresului istoric, al trecerii la o societate mai bună etc. În acest sens, este pusă în funcţiune o întreagă strategie şi este elaborat un model de creştere şi o metodă proprie. Logistica expansiunii instituţiei comuniste a cuprins, de pildă, următoarele elemente constitutive: comunalizare; ideocraţia comisarilor; redistribuiţia totalitară; deritualizarea violenţei sociale; ghetoizarea rurală şi urbană; comasarea; degradarea simbolurilor; declasarea socială; eshatonul comunist; megamaşina militar-industrială; universul concentraţionar; centrala fiscală; antiţărănismul; totalitarismul.

Spaţiul nu îngăduie să le examinăm pe fiecare în parte. Metodele logisticii comunist-totaliare din România au fost: rollerismul; etnocidul şi exprimentul psihiatriei etnice; frica redistribuită; culpabilizarea colectivă; agresiunea introiectată; neorollerismul.

Ne dăm seama că multe dintre metodele logisticii totalitar-comuniste sunt încă în funcţiune, deşi este neîndoielnic că asistăm la prăbuşirea logistică a instituţiei comuniste. Tentativa recuperării unora dintre metodele vechii logistici este semnul trecerii la un nou *ciclu logistic* şi nicidecum al continuării vechii *curbe* logistice a instituţiei comuniste. Am atins, iată, o problemă esenţială a logisticii instituţionale, şi anume problema metodelor organizaţionale şi de gândire puse în funcţiune în cadrul proceselor de creştere logistică. Altminteri spus, acesta nu este un proces pur statistic. Fiecare dintre fazele lui valorifică potenţialul de creştere al unei metode. Logistica instituţiilor trebuie deci să ia în considerare metodele organizaţionale din perspectiva potenţialului lor de creştere. Fenomenul este cunoscut din

procesul de creştere a ştiinţei chimiei, în particular din descoperirea elementelor chimice. Acest proces s-a desfăşurat după o curbă de creştere exponenţială care s-a dublat tot cam la douăzeci de ani, cam până pe la 1807, când respectiva curbă atinge punctul mijlociu şi urmează un declin. Fuseseră descoperite deja şaizeci de elemente. Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, noile metode au condus la descoperirea a unei noi clase de elemente relansând astfel curba de creştere logistică. Acelaşi lucru s-a petrecut când marile maşini au permis crearea grupei elementelor transuranice. În acest caz, metodele au susţinut procesul de creştere. Acelaşi lucru se întâmplă în privinţa metodelor organizaţionale, care indică tot atâtea *tipuri logistice* cu privire la creşterea instituţiilor. Graţie ştiinţei organizaţiilor, astăzi cunoaştem aproape toate clasele de metode pe care s-a bazat creşterea logistică a instituţiilor în cadrul societăţilor industriale şi postindustriale. Le vom enumera doar, nefiind aici locul unei analize a capacităţii logistice a fiecărei metode, adică a puterii lor de a declanşa şi susţine procese de creştere logistică a instituţiei. Enumerarea noastră ţine seama numai de cele mai importante metode clasificate pe tipuri de instituţii.

În domeniul organizaţiilor industriale s-au dezvoltat următoarele *metode care susţin logistica organizaţiilor* (le-am denumit cu numele celui care le-a identificat, cercetându-le):

1. Metoda Brown – logistica informalizării;
2. Metoda Gouldner – logistica liderismului;
3. Metoda Anderson – logistica „necesarului de ierarhie";
4. Metoda weberiană – logistica birocraţiei;
5. Metoda lui Pareto – logistica reziduurilor (circulaţia elitelor);
6. Metoda lui Durkheim – logistica normelor (circulaţia normelor).

*Metodele ingineriei sociale:* 1. Taylorism; 2. Fayolism; 3. Metoda lui E. Mayo; 4. Metoda Lickert.

*Metodele circularităţii:* 1. consonantismul; 2. cibernetica wiener-ianã etc.

*Logistica statismului:* 1. mercantilismul; 2. fiscalismul; 3. monetarismul; 4. Keynes-ismul etc.

*Logistica corpurilor:*

1. corporatismul generalizat: E. Durkheim;
2. solidarismul;
3. anarho-sindicalismul etc.

*Logistica totalitarismului* (la care ne-am referit) etc.

Desigur că nu toate metodele au avut aceeaşi putere logistică. Cert este însă că fiecare a relansat creşterea organizaţiilor astfel încât, din acest punct de vedere, fiecare nouă metodă a scos organizaţia din declin sau letargie, pregătind-o pentru un nou salt, fie printr-o „escaladare" (o nouă creştere

logistică), fie printr-o „fluctuaţie violentă". Aceasta înseamnă că schimbările ineficiente (sau care n-au fost suficient de radicale) au condus la un efect de „urmărire", cum îl numeşte logistica, efect generator de fluctuaţii violente. Terapia şocului se bazează pe o asemenea prezumţie logistică. Cât priveşte instituţia democaţiei, se cuvine făcută observaţia că dinamica ei logistică indică toate semnele familiare ale saturaţiei, ceea ce nu înseamnă că instituţia moare, ci că se află într-o fază de schimbare a *bazei sale logistice*. Între noutăţile tactice şi strategice ale noului ciclu logistic al instituţiei democraţiei trebuie indicate elementele corporaţiei. Este absolut sigur că de mai bine de cincizeci de ani asistăm la pătrunderea masivă a *logisticii corporative* în procesele organizaţionale postindustriale şi violenţele ultimului război ca şi oscilaţiile politice ale acestei noi metode trădează un efect de „urmărire" generator de fluctuaţii violenţe.

Ni se pare însă că deja, în ţări ca Japonia, noua bază logistică a creşterii organizaţionale a intrat într-un ciclu normal ceea ce explică avansul japonez. Eroarea pe care o fac unii doctrinari de a opune corporatismul şi democraţia este numai un sindrom de inerţie logistică şi, eventual, de răbufnire a ideologiei vechii baze logistice a instituţiilor europene. Ar fi o mare eroare ca Reformatorul răsăritean să nu înţeleagă azi că *baza noului ciclu de creştere logistică a instituţilor este corporatismul*. Ar însemna să se autocondamne singur la înapoiere sau la o stagnare prelungită. Probleme speciale se pun, desigur, în ceea ce priveşte capacitatea învăţământului de a pregăti noua logistică instituţională. Este, la ora actuală, învăţământul răsăritean capabil să pregătească tineretul în spiritul noii logistici instituţionale postindustriale? Cine a făcut această cercetare? Care dintre actualele institute de cercetări ale educaţiei, susţinute prin suportul financiar al statului român, poate oferi un răspuns satisfăcător pentru România?

Cu aceasta atingem din nou problema corpurilor logistice. Să reţinem, în orice caz, că înaintarea unei frontiere este un proces extrem de complex, care antrenează fie o radicală înnoire a vieţii (noi instituţii, ştiinţe noi, moduri noi de gândire ori de acţiune, noi metode, noi stiluri, arte şi literaturi, o nouă „hartă cognitivă" etc.) fie o formă coercitivă (o dominaţie), de amplitudine şi durată variabile. Şi una şi cealaltă îşi asociază creşteri logistice, astfel încât, în cadrul expansiunii frontierei, trebuie să distingem între ciclurile istorice ale expansiunii şi ciclurile logistice ale creşterii instituţiei dominante pe care se reazemă expansiunea. În plus, trebuie să determinăm fără echivoc *baza logistică* a creşterii instituţiei şi deci a expansiunii antrenate de înaintarea frontierei. Aceasta poate fi bogată (ca în cazul expansiunii occidentale: ştiinţe noi, arte noi şi o nouă filosofie, parareligii etc.) sau săracă (precum în capul imperiului sovietic, care n-a adus decât o biată

ideologie parareligioasă – marxismul – şi aceea împrumutată. Era clar că un atare imperiu nu poate avea viaţă.).

Aceeaşi problemă se pune în cazul Mitteleuropei, reînviate de disidenţa central-europeană, de la Kundera, la Michnik şi Havel. Toate scrierile acestora propagă ideologia misionară a unui aşa-zis rol civilizator şi salvator pe care l-ar avea, chipurile, Europa centrală în Răsărit. Citim uşor aici o năzuinţă imperială (de fapt, subimperialistă) reluată în cadrul speranţei de refacere a Imperiului central-european. Din nefericire pentru această *elită* care susţine acest imperiu de imitaţie sau de substituţie, ei n-au reuşit să producă mai mult decât o *mito-poetică*. Nici ştiinţe noi nici arte noi nici un nou câmp stilistic, adică nimic din ceea ce ar da o bază logistică procesului de creştere a instituţiei neoimperiale. În aceste cazuri, cei ce-ar susţine această expansiune, ar susţine o *nouă coerciţie* şi o *nouă dominaţie* fără şanse de a izbândi. Eşecul imperiului sovietic ar fi urmat la un scurt interval de eşecul acestui nou subimperiu şi de *blamul* aruncat asupra celor ce l-au susţinut, de data aceasta în numele democraţiei şi al Occidentului. Noua frontieră n-a produs corpuri logistice bogate, ci nişte bieţi *legişti*, care croiesc hărţi şi caricaturi de legislaţie cu privire la noile regiuni transfrontaliere şi la noua Europă. Or, cum a demonstrat A. Comte, legiştii nu pot crea o ordine. Ei pot contribui la destrămarea unei ordini, dar n-au puterea să creeze una nouă. Agenţii noii ordini nu pot fi asemenea „legişti" (ei sunt agenţii anarhiei epocilor de tranziţie), ci oamenii unei noi „religii". A. Comte credea că aceasta este „religia pozitivă".

Ştiinţa frontierei este, iată, un cadru potrivit pentru a formula un avertisment în legătură cu experimentalismul raţionalist al acestor „legişti" (saltimbanci) ai noii Mitteleuropa. Procesul de creştere logistică a noii *formaţii artificiale* (nou imperiu), ar putea să fie rapid (căci ar fi sprijinit de uriaşele resurse ale Americii şi parţial ale Europei şi Japoniei), dar pe cât de rapidă ar fi creşterea, pe atât de amplă şi adâncă ar fi coerciţia şi tot pe atât de catastrofală ar fi prăbuşirea acestui neoimperiu.

## Mitteleuropa şi logistica noilor frontiere

În cadrul şi prin mijlocirea ştiinţei frontierelor, interpretăm unele acţiuni, instituţii şi fundaţii transnaţionale binecunoscute ca fiind expresia voinţei de a crea o bază logistică pentru înaintarea frontierei noului imperiu de substituţie, a unor reţele subimperiale central-europene create în zona de intenţionalitate a disidenţei central-europene şi susţinute din umbră, prin mijlocirea internaţionalelor actuale, de uriaşe forţe materiale şi instituţionale.

Procesul este similar cu cel de expansiune a Imperiului sovietic, în prima lui fază, cea nemilitară, când *reţelele de susţinere* preluaseră forma *internaţionalelor socialiste şi comuniste*. Fundaţiile transnaţionale fac parte, în lumina cercetărilor noastre, din baza logistică a reaşezării noii frontiere geopolitice care separă Europa în două, pe o linie care coboară din Finlanda, Ţările Baltice, Bielarus, Ukraina şi urmează linia Carpaţilor, desparte Croaţia de Slovacia şi astfel creează un model de *limită europeană* pe acest *liniament*. Ce regăsim la baza noului proces de expansiune? Instituţii transnaţionale, internaţionale de diverse formule (asupra cărora nu putem stărui din lipsă de date), corpuri de intelectuali cosmopoliţi distribuite în toate ţările central-europene şi răsăritene, de tipul celor constituite la noi imediat după 1989, resurse financiare etc. Cu toată bogăţia materială, de resurse şi instituţii, aceste corpuri logistice sunt spiritualiceşte destul de sărace şi, prin lipsa legăturilor organice cu popoarele şi culturile locale, sunt experimentaliste, artificiale, necreative, mimetice, interesate de imitaţia unor *forme* occidentale, în genere, respinse de populaţiile locale din pricina caracterului lor artificial. Aceasta ne face să credem că *faza ideologică* (actuală) a expansiunii frontierei neoimperiale central-europene, ar putea fi urmată ori de o renunţare la acest proiect (lucru care nu se întrezăreşte azi), ori de o fază militară (coercitivă) a procesului, în care, evident, iugoslavizarea s-ar extinde în Transilvania, în Slovacia, în Transnistria, în Macedonia etc. Desigur că aceste conflicte locale ar putea fi gestionate o vreme, dar, în cele din urmă, ar putea să degenereze şi să scape de sub control, cum s-a întâmplat în Iugoslavia. În tot acest cadru, vina pentru conflict ar fi aruncată (exact ca în Iugoslavia) asupra naţionaliştilor locali (când dintr-o parte când din alta).

Forma pe care o capătă, în această concepţie, *frontiera geopolitică* este străveche şi are o rădăcină sigură în cancelaria habsburgică şi budapestană. Acestei concepţii despre *limita europeană* i s-a opus alta, pe deplin elaborată în perioada interbelică de către geopolitica românească. Geopolitica Europei lărgite susţine că limita extremă a Europei este chiar *istmul ponto-baltic*, adică linia care uneşte Baltica cu Marea Neagră, coborând pe Nistru. În această viziune, Nistrul este liniamentul spaţiului european şi zona de limită a Europei. Această nouă viziune operează cu teoria „zonelor tampon" şi este fundamental opusă teoriei neoimperiale de reînviere a Mitteleuropei.

Avem, iată, două forme posibile pe care le îmbracă concepţia despre expansiunea Europei: concepţia imperialistă a Mitteleuropei şi concepţia naţională a zonei tampon. Astăzi se joacă procesul celor două concepţii. Momentan, fundaţiile transnaţionale care activează în România şi grupurile intelectual-logistice legate de ele slujesc concepţia imperială a expansiunii.

Lor li se opun forţe mult mai nedotate material, dar, după opinia noastră, mult mai creative, căci sunt legate organic de stocul marilor culturi naţionale ale regiunii. Aceste forţe nu reuşesc încă să se coaguleze sub forma grupurilor logistice dată fiind precaritatea mijloacelor materiale şi instituţionale aflate la dispoziţia lor. Viitorul apropiat al naţiunilor răsăritene şi central-europene este legat de triumful uneia dintre cele două concepţii ale expansiunii europene în Răsărit.

Graţie noii ştiinţe a frontierelor, pe care am elaborat-o cu acest prilej, putem încerca astăzi o predicţie destul de adecvată cu privire la procesul de creştere logistică a noului imperiu. Deocamdată el se află în *faza primă*, de creştere lentă, care s-ar putea prelungi destul de mult, dacă nu vor interveni noi presiuni externe. O fundaţie ca cea a lui George Sörös, de pildă, poate susţine procesul de creştere lentă a noului imperiu, dar nu poate face faţă cerinţelor de creştere exponenţială a noii instituţii mondiale. Pentru aceasta ar trebui ca procesul să fie preluat pe seama energiilor interne (grupuri, partide, instituţii, şcoli, mass-media etc.). Este ceea ce se încearcă astăzi: crearea noile grupuri logistice care vor prelua mâine iniţiativa culturală şi politică a statului, transformând statul naţional într-un *vehicol* de susţinere a expansiunii imperiului. Această indigenizare a imperiului este deopotrivă şansa şi primejdia unei atari operaţii. Procesul de prăbuşire a centralei comuniste moscovite, odată cu „indigenizarea" comunismului, arată cât de nesigur şi de contradictoriu este procesul. Ceva s-a putut învăţa însă din prăbuşirea imperiului sovietic şi agenţii logistici ai noului imperiu speră să poată evita greşelile celui vechi. Speranţa nu înseamnă însă şi putinţă. Procesul logistic al noii expansiuni a stârnit deja *reacţii* în zonele dezavantajate. Cele mai puternice par a fi în România şi în (fosta) Iugoslavia. Aşa se explică violenţa atacurilor aşa-zise „europeniste" contra grupurilor „naţionaliste" din zonă (mai ales contra naţionalismului organic, spiritual şi deci realmente creator).

Urmarea acestor atacuri a fost, între altele, dizlocarea grupurilor logistice ale naţionalismului basarabean, care, practic, au fost lichidate într-o primă fază. Iată însă că ele s-au refăcut sub forme noi, pe care nu voim să le teoretizăm prea mult aici. Un lucru e cert: noua organizare logistică a grupurilor intelectuale basarabene nu s-a înstrăinat de imperativele naţionale. Dimpotrivă!

E necesar, iată, să prevenim cititorul asupra unui fenomen tipic pentru înaintarea unei frontiere: *fenomenul războiului logistic*.

## Frontiera şi războiul logistic

Clistene, tiranul unei cetăţi greceşti, voia să extirpe din cetatea sa cultul Adrastei, pentru că aceasta avea „legături cultuale" cu duşmanii săi. Tiranul o întreabă pe Pythia dacă i-ar fi îngăduit s-o expulzeze pe Adrasta şi primeşte un refuz categoric. Tiran fiind însă, nu renunţă şi inventează un mijloc viclean, indirect, de a o expulza. El o „aduce" pe Melanipe a Thebanilor şi-i consacră o capelă cu pritaneu, tocmai pentru că aceasta era duşmana Adrastei. Dându-i onoruri Melanipei şi transferând asupra ei sărbătorile care-o celebraseră pe Adrasta, tiranul Clistene ştie că va obţine efectul dorit: alungarea acesteia din cetate.

Aceasta este o tehnică veche şi o viclenie clasică. Ţinta ei era substituirea religiei; efectele ei nu erau însă prea dramatice, având în vedere că substituţia antrena lucruri echivalente. Pseudoreligia marxistă a provocat, însă, efecte dezastruoase, fiindcă a operat substituiri degradante, non-echivalente, a înlocuit divinităţi, adică entităţi transcendentale, cu entităţi dogmatice, cu figuri sinistre, care nu numai că n-aveau nimic sfânt, fiind întru totul profane, dar erau şi figuri criminale, personaje satanice. Aşa au apărut cultul ideocraţilor comunişti.

O tehnică veche a *deformărilor* firii este *parodia*. Aceasta a fost, iniţial, un ritual folosit pentru a obţine lucruri contrare religiei şi moralei. Era deci expresia unui cult răsturnat. Un exemplu este *liturghia neagră* la popoarele catolice care viza tocmai asemenea destrămări ale religiozităţii şi moralei. Avem, în acest caz, un act tipic de „uzurpare a religiei". Asemenea parodii s-au multiplicat în epoca modernităţii, după secolul luminilor şi ţintele lor au fost, până la un punct, numai religia şi mitologia. O uriaşă acţiune de nenorocită de-*mitificare* a fost inaugurată în acest secol *negru*... al ateismului „luminos". Niciodată, însă, exceptând marile războaie ale imperiilor Asiei, care aveau întotdeauna ca ţintă un *zeu cosmic*, deci un zeu paradigmatic al firii unor populaţii etnice, niciodată, deci, această acţiune *malefică* n-a vizat atacul la firea şi sufletul întreg ale unui popor.

Pentru prima dată a fost lansat un asemenea atac de uriaşe proporţii distructive împotriva *poporului român* după al doilea război mondial de către forţele negre ale Kominternului internaţional, deopotrivă ocult şi manifest. Acesta a fost o adevărată organizaţie a *crimei etnice*, o cumplită maşinărie a „liturghiei negre", îndreptată contra sufletului colectiv al unui întreg popor. „Arma" care-a fost reinventată atunci, aducându-i-se perfecţionări satanice şi fiind ulitizată aproape până astăzi, trebuie să capete o denumire. Noi am numit-o *armă logistică generalizată*. Ştiinţa acestei arme este veche şi o aveau popoarele Asiei încă din antichitate. Ea este descrisă într-o scriere apocrifă, atribuită lui Sun-Tzu, încă din sec. V î. Hr., adică acum două mii cinci sute de

ani. Textul lui Sun-Tzu a fost adus la vedere, cu înţelegerea lui antropologică, într-o interpretare la zi, de către scriitorul Paul Anghel, în anii '80, în revista „Luceafărul"[630]. Comentariul Dsale la Sun-Tzu purta titlul: **Arta războiului ca artă a păcii**.

Marele romancier şi eseist Paul Anghel voia să atragă atenţia asupra unui fel de a distruge nu o armată, ci un *stat* şi un *popor*, fără a trage nici măcar un glonte. Acest text al lui Sun-Tzu începe astfel: *„Arta cea mai rafinată constă în a spulbera rezistenţa inamicului fără a lupta pe câmpul de bătaie"*.

Arma logistică nu vizează nici materiale de război militar (echipamentele, armele etc.) nici personalul militar, armatele, adică materialul uman. Arma logistică vizează „spulberarea rezistenţei" unui popor întreg fără atacul armatelor, fără gloanţe, prin *atacul instituţiilor, simbolurilor, viziunilor, religiei, mitologiei, felului de a fi* ale unui popor în întregul său. Arma logistică nu ucide oameni şi nu distruge maşina de război; ea „ucide" simboluri, instituţii, maxime străvechi, opere eponime, adică *geniul unui popor*, religii, mituri etc. Distruge adică *sufletul colectiv* al unui popor şi astfel îi anihilează legăturile sufleteşti, morale, intelectuale, instituţionale, destramă adică ţesătura firii acelui popor. Efectul de umilire este uriaş, perplexitatea este totală şi generalizată, paralizia sufletească este şi ea generalizată, de aici şi denumirea de *armă logistică generalizat*ă. Înaintarea frontierelor agresive se foloseşte în operaţiile ei de arma logistică. Iată de ce cunoaşterea frontierei nu poate ocoli cunoaşterea acestui tip de „armă curată". Pentru a uşura înţelegera cititorului, ne luăm îngăduinţa să reamintim accepţiunea lărgită a termenului de „logistică".

Logistica se referă la acele *„capacităţi"* şi *„forme organizatorice"* care permit *controlul spaţiului* şi al *timpului* şi totodată asigură *unitatea* şi *coordonarea unor mari colectivităţi* în raport cu ţintele ei temporale sau cu cele transcendentale, care ţin de „misiunea" popoarelor sub geana de cer care le-a fost hărăzită pe planetă. Arma logistică vizează deci tocmai distrugerea acestor „capacităţi" speciale, care pot fi *ale unei armate, ale unui sistem civil* – cum ar fi o industrie – ori *ale unui popor* în întregul său. În acest al treilea caz, avem de-a face cu o armă logistică generalizată.

În războaiele militare sunt vizate, de pildă, acele „lanţuri logistice" care leagă unităţile militare între ele, asigurându-le *aprovizionarea, evacuarea răniţilor* etc., etc. Războaiele asiatice, de pildă, foloseau arma logistică atunci când izolau armata inamică, împresurând-o (într-o cetate, de regulă) şi deci rupându-i legăturile logistice (de aprovizionare). Înfometată, aceasta sfârşea prin a se preda. Armata lui Napoleon a suferit în Rusia o înfrângere

[630] Nr. 40-41/1983.

(un adevărat dezastru, de fapt) logistică. Kutuzov se folosea, cu instinct asiatic, de arma logistică, beneficiind de avantajul spaţiului. O altă formă de armă logistică este uciderea „comandantului", care, de regulă, aduce destrămarea armatei şi deci înfrângerea.

Arma logistică poate fi utilizată pentru „blocarea" unui sistem civil, cum ar fi cel industrial. Provocarea unor disproporţii şi decalaje, segmentarea sau ruperea verigilor procesului, distrugerea unor „lanţuri logistice" (de la fluxurile de aprovizionare cu materiale până la „blocajele financiare" etc.) sunt toate expresia unei arme logistice folosite spre a dezagrega respectivul sistem industrial. Ne-am putea referi pe larg la asemenea operaţii „logistice" în domeniul industrial, financiar, bancar etc., folosite în România după 1989 spre a provoca colapsul sistemului industrial şi chiar al întregului sistem economic. Războiul logistic industrial a fost generalizat în aria răsăriteană în ultimul deceniu şi el s-a încheiat cu un uriaş dezastru logistic al întregului Răsărit. Cea mai cumplită presiune logistică, în privinţa sistemelor civile, este aceea care se referă la *dezagregarea instituţiilor*, chestiune la care ne-am referit deja.

Un *plan de cercetare a războiului logistic* ar trebui să cuprindă următoarele puncte:

1. Asaltul logistic asupra Europei;
2. Ce este arma logistică?
3. Războiul logistic în domeniul militar. Aspecte istorice şi contemporane;
4. Războiul logistic în domeniul sistemelor civile. Aspecte istorice şi contemporane;
5. Războiul logistic instituţional. Studiu de caz;
6. Războiul logistic generalizat. Cazul României;
7. Războiul rece – tip de război logistic;
8. De ce continuă războiul logistic al Apusului contra Răsăritului?
9. De ce se menţine războiul logistic între naţiunile Răsăritului?
10. De ce este România împinsă din nou în războiul logistic generalizat?
11. Şansele României în actualul război logistic.
12. România înaintea şi după războiul logistic.

12.1. Ce şanse are statul naţional?

12.2. Ce corp logistic este necesar pentru apărarea statului naţional?

12.3. Ce şanse are unitatea naţională?

12.4. Ce şanse are „harta etnică"?

12.5. Tensiunea dintre harta etnică şi harta socială; coeficienţii de ruptură;

12.6. Tensiunea dintre harta etno-simbolică şi harta socială; coeficienţii de ruptură;

12.7. Tensiunea dintre harta etno-culturală şi harta economică; coeficienţii de ruptură.

12.8. Parametri de securitate şi pragurile critice. Când putem spune că ne aflăm în război: economic; cultural; psihologic; logistic;

13. Chestiunea Basarabiei. A reuşit războiul logistic să provoace o deplasare a „sufletului etnic"?

13.1. O regresiune provocată. De la eul naţional la eul provincial. Un caz de introecţie etnică;

13.2. De ce nu vor basarabenii unirea? Ipoteza mancurtizării şi semnificaţia ei logistică;

14. Ce se va întâmpla cu Transilvania?

14.1. De ce n-a reuşit războiul logistic în Transilvania? Va reuşi el în viitor?

15. Ce se va întâmpla cu Banatul?

15.1. Compararea „reacţiei bănăţene" de la Timişoara cu „reacţia ardeleană" de la Târgu Mureş. Avantaje şi dezavantaje;

15.2. Se va provincializa Banatul?

15.3. Factorii de care depinde provincializarea Ardealului şi a Banatului;

16. Va intra în balans Moldova „interioară"?

16.1. Cum se distribuie corpurile logistice de la Iaşi?

16.2. Importanţa naţională a corpului logistic basarabean;

17. Bucureştiul – centrul războiului logistic antinaţional;

17.1. Cum se distribuie corpurile logistice în Bucureşti?

17.2. Semnificaţia armei logistice televizuale;

17.3. Descrierea ofensivei logistice de după Decembrie 1989;

17.4. Războiul din interiorul războiului. Gherila logistică;

18. De ce persistă războiul logistic în România? Marea eroare a ipotezei logistice în chestiunea României;

18.1. Implicarea „transfugilor" deceniilor 8 şi 9 în elaborarea acestei ipoteze logistice. Cazul Vladimir Tismăneanu. Cazul Radu Ioanid. Cazul revistei „Societate şi cultură" (Radu Florian).

18.2. „Scrisoarea celor cinci" şi rolul ei în cristalizarea ipotezei logistice antiromâneşti;

18.3. Cazul Dinescu în contextul falsului care stă la baza utilizării armei logistice în România.;

18.4. Rolul „Europei libere" în declanşarea războiului logistic generalizat contra României;

19. Infrastructura războiului logistic generalizat;

20. Cât va mai dura războiul logistic generalizat?

21. Zonele războiului logistic generalizat: eminescianismul teoretic; ortodoxia; naţionalismul; mitologia; lupta în jurul „dreptului la priorităţi" în domeniile: a) metafizic, b) literar, c) teoretic;

22. Tipuri de „arme logistice generalizate".

# PARTEA A VIII-A - FRONTIERA ECONOMICĂ

---

## Est-Vest: economia şi sociologia frontierei

### Frontiera şi riscul de ţară

Frontiera economică se exprimă prin indicatori specifici, cum ar fi ritmul investiţiilor străine într-o zonă, piaţa de muncă, piaţa consumului, reţeaua căilor de comunicaţie (infrastructura), raportul dintre piaţa internă şi piaţa externă, balanţele comerciale etc. Sociologia frontierei occidentale a elaborat metodologii rafinate pentru a evalua „zonele de forntieră" ale expansiunii unei economii. Una dintre acestea este metoda *„riscului de ţară"*, care permite măsurarea riscului investiţiilor străine într-o ţară dată. În felul acesta, *capitalul străin* clasifică ţările dintr-o zonă în cinci clase de risc: A, B, C, D, E. Metoda „riscului de ţară" (country risk) constă în utilizarea unei scări de notare, de la 1 la 100 (gradul de risc este proporţional cu numărul de puncte) pentru a evalua climatul economic (determinat cu ajutorul unor indici, precum evoluţia PIB, balanţa comerţului exterior, rata şomajului, nivelul datoriei externe, rezervele valutare, indicele inflaţiei etc.), climatul politic, social etc. Ţări precum Japonia, SUA, Germania se situează pe poziţia riscului cel mai scăzut, iar ţările cu cel mai mare număr de puncte se situează în grupa al cărui coeficient de risc poate ajunge la 100%. În 1990-'91, România s-a aflat în clasa E de risc, apoi, din 1992, a trecut în clasa D (alături de Bulgaria, Rusia, Estonia etc.). În 1994, „The Economist" publica un studiu în care România era situată în grupa C, alături de Ungaria, Polonia, Slovacia (cu 55 de puncte, faţă de 77 din etapa anterioară). Sub aspectul riscului de împrumut pe termen mediu, suntem situaţi în grupa B, iar sub acela al riscului comercial pe termen scurt, în grupa C. Curiozitatea este că, sub aspectul „riscului politic", evaluatorii occidentali ne situează în grupa D.

Ce înseamnă, de fapt, această evaluare? Când o ţară prezintă un risc comercial scăzut pe termen scurt, înseamnă că ea are capacitatea să plătească *înaintarea* frontierei economice, adică poate acoperi cheltuielile provocate de expansiunea „economiei comerciale". Înainte de a examina indicatorii sociali ai frontierei occidentale, să examinăm *puterea reală* a frontierei economice în Europa de est. Între 1989-1993, în Europa de est au fost investiţi *douăzeci de miliarde USD*, ceea ce situează această zonă în urma Chinei (douăzeci şi şase de miliarde USD) şi în aceeaşi poziţie cu America Latină (douăzeci de miliarde USD).

Care sunt caracteristicile frontierei economice occidentale în America Latină? Hirschman s-a ocupat de această chestiune şi a consemnat faptul că aici piaţa de absorbţie a produselor de înaltă productivitate este restrânsă (legată strict de pătura limitată a bogaţilor). Piaţa muncii este foarte ieftină, iar stratul celor din elitele locale care au fost îmbogăţiţi de înaintarea frontierei probează destulă străduinţă să ofere suficiente garanţii pentru repatrierea profiturilor (adoptă politici de *„dezvoltare a subdezvoltării"*, spune A. G. Frank). Produsele electronice şi altele de înaltă productivitate nu se vând pe piaţa locală, ci se exportă. Aşadar, frontiera aduce cu ea *economii-enclave*, economii care produc, dar nu pentru *piaţa locală* – cu excepţia unui segment foarte restrâns –, ci pentru *piaţa externă*. În concluzie, putem spune că aceste societăţi sunt incluse în sistemul global al economiilor de exploatare comercială, chiar dacă rangul lor de industrializare este destul de înalt. Sub aspect social, înaintarea frontierei nu sporeşte mobilitatea, ci o reduce, ba chiar o blochează, ceea ce înseamnă că *accesul la consumul* produselor cu tehnicitate ridicată şi la poziţiile cu venituri înalte este limitat la un segment redus de populaţie, majoritatea neavând nici o şansă de acces la o asemenea „piaţă". *Forţele productive* pot produce pentru *comerţul extern* (pentru „piaţa mondială), nu neapărat pentru *piaţa locală*. Ori de câte ori „piaţa internă" este restrânsă, se află deci cu mult sub nivelul de expansiune al pieţei externe, efectul este declinul vieţii populaţiei, subdezvoltarea şi „periferializarea" ţării.

În altă parte[631] am examinat pe larg sistemul de exploatare fiscal-comercială a unor întregi naţiuni, sistem creat de expansiunea sistemului mondial de acumulare a capitalului. Prin urmare, înaintarea frontierei occidentale nu însemnă obligatoriu *dezvoltare naţională*, ci *îmbogăţirea unui segment* al noii *clase politice* şi o imensă *sărăcire a marii majorităţi* a populaţiei.

---

[631] Cf. Ilie Bădescu, **Sociologia eminesciană**, Ed. Porto Franco, Galaţi, 1994.

Prin urmare, ce înseamnă modelul occidental şi care este modelul real din ţările care se confruntă cu noua expansiune (oricât de prudentă ar fi ea) a frontierei economice a Occidentului?

Modelul occidental implică: stabilitate economică, mobilitate socială ridicată, piaţă internă dezvoltată (şi larg accesibilă), piaţă de muncă atractivă, piaţă de consum pentru produsele de folosinţă îndelungată şi „înalt procesate", garantată şi destul de lărgită (un coeficient social de absorbţie a produselor de înaltă productivitate echitabil distribuit în diversele pături şi straturi sociale), o bună circulaţie a elitelor, corelaţie între scara salariilor şi scara productivităţilor etc.

Modelele care se dezvoltă pe măsura înaintării frontierei occidentale (vezi America Latină, Africa, Europa de răsărit etc.) sunt la polul opus: instabilitate politică şi economică, mobilitate socială blocată, piaţa muncii ifetină, progresiv îngustată spre produsele de înaltă tehnicitate şi de folosinţă îndelungată, circulaţia elitelor blocată, piaţa de consum pentru produsele de înaltă productivitate limitată la o pătură de bogaţi, lipsa, corelaţiei între scara salariilor şi scara productivităţilor etc. Cu toate acestea, reacţia diverselor zone la fenomenul frontierei occidantale este diferită. Europa de răsărit refuză modelul latino-american („al periferiei") năzuind să ajungă la o distribuţie cât mai echitabilă a veniturilor (cât mai puţin polarizată), dovedind aşteptări ridicate la toate categoriile populaţiei, la o mobilitate socială deschisă, la scumpirea muncii şi la dezvoltarea pieţei interne etc. *„În aceste condiţii de* reprezentare *a efortului economic de către mase, aici se cer* investiţii stimulatoare de consum*"*[632]**.** Capacitatea elitelor economice locale de a folosi frontiera economică occidentală este şi ea diferită de la o ţară la alta. Studiile desfăşurate de către Radu Baltasiu arată că eficienţa unor state din zona răsăriteană în ceea ce priveşte utlizarea capitalului străin în economie este destul de diferenţiată pe ţări. Folosind „rezervele valutare (altele decât cele aduse direct de capitalul străin)" ca indicator al eficienţei raportării la înaintarea frontierei occidentale, Radu Baltasiu arată că faţă de 5,8 miliarde USD investiţi în Ungaria în 1993, se obţin 0,68 miliarde USD rezerve valutare (altele decât cele aduse direct de capitalul străin). În România, la 0,8 miliarde USD capital investit, se obţin 0,45 miliarde USD rezevre valutare, ceea ce arată că economia românească este mult mai eficientă decât cea ungară în folosirea rezervelor pe care le mijloceşte înaintarea frontierei economice occidentale. În aceste condiţii, apare de-a dreptul stranie *„alegerea Ungariei ca centru al investiţiilor occidentale"*[633]**.** Aproape jumătate din capitalul dirijat spre Europa de est este

[632] Radu Baltasiu, ms.
[633] Ibid.

investit în Ungaria, conform aceluiaşi analist (or, Ungaria era în urma Poloniei, Cehoslovaciei şi României). În condiţiile în care situaţia financiară a Ungariei acumulează un deficit bugetar care scapă de sub control şi stabilitatea contextului investiţioal ungar devine problematică, singura formulă slavatoare ar fi pomparea suplimentară de „resurse" (de capital), subvenţionându-se, astfel, o *„economie bizară"*. Ce fel de economie este aceasta şi de ce este subvenţionată? Chestiunea aceasta ne aduce direct în faţa unei sarcini speciale: a determina modelul de economie pe care îl poate crea înaintarea unei frontiere într-o zonă dată. Această problemă este una de sociologia economică a frontierei.

## Frontiera occidentală şi subeconomiile redistributive

De la început, trebuie observat că înaintarea unei frontiere nu poartă cu ea modelul sau tipul de economie pe care le regăsim în metropolă, adică în „centrul" sistemului. În loc de a mijloci difuzarea unui model economic raţional, asemănător celui din metropolă, înaintarea frontierei occidentale generează, în diversele arii, modele cel puţin ciudate şi, în orice caz, total diferite de modelul matriceal. Sincronizarea, aşadar, este un concept pur ideologic. În realitate, sincronizarea produce o bizară desincronizare. Dar să vedem despre ce este vorba.

Cel mai tipic produs al înaintării frontierei este acela al „subeconomiilor redistributive". Frontiera nu creează economii „raţionale", asemănătoare celor din metropolă, ci mijloceşte naşterea a ceea ce, în altă parte, am denumit „subeconomii redistributive". Înţelegem prin aceste „submodele economice" acele subsisteme, practici, sectoare economice, care intervin în procesul distributiv provocând o stranie deviaţie a economiiilor locale de la legea metropolitană a valorii (în speţă, de la legea schimbului egal de valori egale). Aceste subeconomii funcţionează înlăuntrul economiilor naţionale şi au puterea (şi rolul)de a provoca acea deviaţie de la mecanismul „schimbului egal" (de valori egale). De unde preiau această putere de a devia economii naţionale întregi, instaurând un „schimb inegal între valori egale" acolo unde legea valorii ar fi cerut ca, între valorile egale, schimbul să fie egal? Subeconomiile redistribuite sunt subordonate fie economiilor comerciale fie sistemelor bancare de scară mondială fie chiar sistemelor politice, de tipul imperiilor; sunt, adică, prelungirile acestora în spaţiul interior al economiilor naţionale. Subeconomiile redistribuite au funcţia de a iniţia un proces economic de *integrare dependentă*, deci, de creare a uni sistem de dezvoltare dependentă, acolo unde

ar fi putut funcţiona un sistem de dezvoltare liberă sau autonomă (ceea ce nu înseamnă autarhie). Funcţia lor este de a subordona economiile naţionale mecanismelor de funcţionare a economiei mondiale, care produce astfel o stratificare a lumii în „centre", „semiperiferii" şi „periferii"[634].

Ţinta principală a subeconomiilor redistributive este „surplusul". Surplusul poate fi utilizat pentru sporirea lui însuşi, ceea ce conduce la o concentrare şi deci la o *acumulare* de *puteri* într-o societate. Acelaşi surplus, însă, poate fi *canalizat* de către o *subeconomie redistributivă* care înstrăinându-l conduce la „pulverizarea" lui şi deci la zădărnicirea acumulării. Aceasta aduce după sine şi o prăbuşire a motivaţiei efortului pentru procurarea (şi sporirea) surplusului şi a „filosofiei" productiviste a acumulării. Când subeconomiile redistributive sunt suficient de puternice într-o societate, ele vor contribui la anihilarea oricărui progres şi deci a oricărui *efect evoluţionar.* Prin urmare, tot ceea ce aduce cu sine pozitiv o frontieră se anihilează prin consecinţele înaintării sale şi prin emergenţele locale, pe care le provoacă. Distingem, deci, două linii evoluţionare posibile în orice zonă atinsă de înaintare a frontierei economice occidentale: una bazată pe economii de capitalizare (şi eficienţă), proprie marii metropole („centrului") şi alta întemeiată pe subeconomii redistributive, prorie „periferiei" sau zonei frontaliere. Ca să înţelegem mai bine fenomenul, să pornim de la ecuaţia lui Manoilescu:

$p = s + i \bullet q$,

unde $s = S/N$; $S$ = salarii; $N$ = număr de muncitori,

$i$ = remuneraţia capitalului/ Total capital; $i$ este aşadar un coeficient de rentabilitate (eficienţă) a capitalului;

$q = (K + A)/N$,

unde $K$ = capital de rulment,

$A$ = capital de investiţie,

$N$ = număr de muncitori.

$q$ este deci un coeficient al „capitalului specific", care măsoară gredul de „concentrare a capitalului" sau „de mecanizare" a economiei, cum se exprimă Manoilescu. Abia $q$ este un indice al *civilizaţiei* (industriale) într-o zonă, fiindcă el măsoară„gradul de mecanizare" a producţieişi deci „înlesnirile de civilizaţie aduse muncii" (naţionale). El măsoară cu adevărat puterea de civilizaţie a unei societăţi, aşa cum $s$ măsoară „puterea muncii". Prin urmare, $q$ măsoară *puterea* civilizaţiei (adică intensitatea sau *gradul* de dezvoltare); $s$ măsoară *puterea* muncii (intensitatea ei), iar $i$ măsoară *puterea capitalului.*

Economia politică a metropolei operează doar cu indicii $i$ şi $s$. Economia politică a zonelor frontaliere a introdus şi indicele $q$, care măsoară abia el gradul de *concentrare* şi *acumulare*

[634] Cf. I. Wallerstein, **sistemul mondial modern**, ...

(localizare) a civilizaţiei şi deci a capitalului (puterii reale) într-o societate dată.

În societăţile în care „surplusul" este canalizat de „subeconomiile redistributive" (spre metropole) este zădărnicită acumularea şi creşterea civilizaţiei, adică este afectată mărimea *q*. Acesta este cazul *zonelor frontaliere*. Înaintarea frontierei poate spori remuneraţia capitalului pe seama diminuării remuneraţiei muncii, de pildă, şi a „volumului" civilizaţiei locale. Este un fenomen tipic de „deculturaţie": scade „stocul de civilizaţie", „scad salariile reale", se prăbuşeşte nivelul de viaţă sub pragurile de sărăcie (de subvieţuire) etc., astfel încât ceea ce se pierde la nivelul mărimii *q* nu poate fi compensat prin creşterea „câştigurilor" capitalului (căci acestea se scurg spre metropole) şi nici prin supraexploatarea muncii, care dă iluzia sporirii mărimii *s* („eficacitatea" muncii ca sursă de acumulare).

## Teoriile „societăţii reale"

Clasicii economiei politice britanice au susţinut că *s* şi *i* sunt măsura unei civilizaţii. Suntem în măsură să-i contrazicem, iată, graţie ecuaţiei lui Manoilescu, şi să precizăm că *q* singur este măsura civilizaţiei. Deci nici *surplusul* (timpul de *supramuncă*) nici eficienţa capitalului (*i*) nu vor putea sluji ca măsură a civilizaţiei unui popor şi ca mărimi de evaluare a frontierelor economice. De exemplu, o *industrie turistică* poate avea o foarte ridicată eficienţă a capitalului şi totuşi nu dă măsura de civilizaţie a unui popor în întregime. Dar ce este mai puternic asociat cu înaintarea frontierei occidentale decât o industrie turistică? Posesorul capitalului poate fi interesat în eficienţa capitalului pentru propriul său beneficiu şi nu pentru *beneficiul general*. El îşi va extrage surplusul dirijându-l spre alte forme şi locuri de capitalizare care nu au efecte obligatorii asupra civilizaţiei unui popor. Diferenţa dintre *aria centrală* şi *aria frontalieră* constă şi în aceea că în zona frontalieră se produce o gravă separare între *beneficiul personal* şi *beneficiul general* sau naţional. Altminteri spus, burghezia frontierei îşi pierde profilul naţional. Dacă admitem că există o priprietate de muncă aşa cum au dovedit studiile lui Madgearu) care se exprimă sub forma unor „averi" de patrimoniu, atunci putem spune că exact această proprietate este afectată în „periferie" (zona frontalieră). Aceasta se referă tocmai la „beneficiul naţional" al unei afaceri, adică la creşterea bazei de civilizaţie a unei naţiuni. Aşa se face că îmbogăţirea unor antreprenori nu înseamnă automat şi îmbogăţirea naţiunii.

Frontiera economică a determinat, iată, dezvoltarea unei noi filosofii economice, pe care o putem desemna prin sintagma

„filosofia *q*". Aceasta este întemeiată pe ideea numerică de proporţie şi pe ideea că nu există o creştere a civilizaţiei decât acolo unde funcţionează un *raport de participare a muncii la capital şi a capitalului la muncă*. Filosofia economică clasică era întemeiată pe un dualism ireductibil între puterea masificată a muncii şi forţa concentrată a capitalului, adică *profitul*. Cele două nu se pot împăca şi expresiile lor instituţionale – sindicatele şi patronatul – se vor afla în tabere mereu opuse. Ideea numerică pe care se întemeiază această „filosofie economică" este aceea de „medie": muncă socială medie şi profit mijlociu. Frontierele poartă cu ele acest tip de filosofie economică, or, aceasta se dovedeşte catastrofală în zona frontalieră („în periferia" sistemului).

Aceasta este tensiunea principală a civilizaţiei capitaliste şi ea este „exportată" în toate zonele de frontieră sau de expansiune ale acestei civilizaţii. Să desemnăm teoriile economice clasice (engleze),centrate pe mărimile *s* şi *i*, cu termenul de „filosofii sau teorii X" şi pe cele centrate pe mărimea *q* prin termenulde „filosofii sau teorii Y".

Caracteristica dominantă a sistemului capitalist este tocmai tensiunea între filosofia politică (de organizare economică) a metropolei care este centrată pe „teoria X" şi filosofia economică a proceselor evoluţionare reale care este centrată pe „teoria Y". Organizarea socio-economică şi politică este centrată pe teoria X, în vreme ce forţele evoluţionare sunt centrate pe teoria Y, astfel încât societăţile occidentale sunt marcate de o „dezunire interioară" de care nu pot scăpa. Frontiera economică poartă cu ea, în toate zonele ei de înaintare, acest *dualism structural*, care, în „periferie", adică în zonele de frontieră devine de-a dreptul catastrofal. Aşa se face că aici, un economist ca Manoilescu, a încercat să *soluţioneze* chestiunea şi a găsit un *răspuns creator* la marea „provocare" a frontierei occidentale, provocare la care metropola nu oferise nici un răspuns corespunzător. O *problemă* ridicată de expansiunea *metropolei* şi deci de procesele de evoluţie ale metropolei şi-a găsit răspuns în „periferie", nu în „centrul" sistemului, adică în metropolă. Cu aceasta avem dovada că *frontiera occidentală* este o *frontieră universală* şi că toate zonele planetei au de rezolvat cam aceleaşi probleme ridicate de expansiunea acestei civilizaţii. Acolo unde metropola a eşuat, a reuşit zona de forntieră sau „periferia".

Între timp, filosofia Y (sau *q*) a cucerit *structurile economice* ale metropolei, în vreme ce *structurile socio-politice* (şi culturale) sunt, în continuare, dominate de teoria (sau filosofia) X. Între *principiul care dirijează organizarea socio-politică* şi cel care guvernează *dinamismul interior al economiilor* este o separaţie ireductibilă, o opoziţie de fond. „Tranzacţiile" parlamentare n-au nici o putere în aceste condiţii, contractul politic fundamental al societăţii denumit *parlament* nu mai exprimă pe nimeni şi deci

nimic, este o pură ficţiune juridică. El sileşte societatea *organică* (agregată în conformitate cu filosofia Y) să să se rupă în *fracţii politice* cu scopul de a tranşa „criterii" şi „proporţii" în care nu se mai recunoaşte nimeni şi care nu mai exprimă decât, eventual, interesele şi agregările acestor „fracţii politice" ele însele. Pe cine mai reprezintă azi, de exemplu, partidul *cutare* sau *cutare*? Nici unii nici ceilalţi nu mai sunt legaţi de interesele şi „legile" societăţii „organic-corporative" şi „comunitare", ci de superfetaţia societăţii politice sau civile. Între *societatea reală* şi cea politică nu mai există nici o legătură. A apărut o nouă „organizaţie organic-corporativă" a forţelor şi puterilor reale ale societăţii, care nu este reprezentată nicăieri, prin nici o *structură politică*, Aceasta este drama „democraţiilor" industriale în epoca „postindustrială". Între *noul industrialism* (sau „economismul postindustrail") şi *democraţia politică* nu mai poate fncţiona nici o relaţie. Modelul celui dintâi este bine redat de filosofia *q*, al celei de-a doua, de fgilosofia X. Cele două sunt în afara oricărei *circulaţii* ca şi cum ar fi două lumi separate. Democraţia s-a întors contra principiului ei: s-a transformat în oligarhie, confirmând într-un sens mai profund „legea de fier a oligarhiei" a lui Michels.

Maastricht-ul a consacrat *puterea oligarhică* şi deci reprezintă botezul noului imperiu care a renăscut în Occident. Frontiera occidentală exportă, iată, imperialism. Astăzi, Occidentul este la începutul unei serii istorice noi, a unui conflict între Imperiul Atlantic şi popoarele occidentale. Puterea noului imperiu va încerca să înghită şi popoarele abia scăpate din imperiul comunist şi va reuşi dacă America îşi va da mâna, se va coaliza cu Rusia împotriva ori doar în detrimentul popoarelor sud-est europene. În orice caz, din punct de vedere economic, frontiera occidentală generează structuri care nu pot fi cunoscute cu ştiinţele socio-economice ale metropolei occidentale şi „periferiile" fac eforturi aproape disperate să se apere de agresiunea ideologică a sietemelor de cunoaştere metropolitane şi să inventeze propriile structuri de cunoaştere adecvate pentru realităţile frontierei.

Între acestea, cea mai pregnantă este realitatea subeconomiilor redistributive. Formele pe care le îmbracă „subeconomiile redistributive" sunt : a) comerţul de speculă; b) capitalismul prădalnic (booty capitalism); c) negoţul cu monedele; d) enclavele economice ale reţel;elor urbane; e) subeconomiile industriilor pentru export (cu pieţe foarte reduse în interior din pricina unei uriaşe polarizări a veniturilor şi ieftinătăţii forţei de muncă locale); f) economiile de plata datoriilor; g) economiile de război sau de comandă preponderent militară (cum a fost „complexul militar-industrial" sovietic); h) economii de consum superpus şi de lux etc. Toate acestea sunt expresii ale subeconomiilor redistrubutive care sărăcesc popoarele spre a îmbogăţi o pătură superpusă şi a recanaliza („drena") surplusul

local spre marile metropole. Ştiinţa economică a periferiei nu se potriveşte pentru analizaacestor realităţi şi de aceea „periferia" a izvodit propria ei „ştiinţă economică", pe care o putem denumi „economia politică a frontierei". Vom stăriu mai încolo asupra câtorva dintre elementele distinctive ale „noii ştiinţe economice" ca şi asupra unei „noi ştiinţe sociologice" a frontierei. O dezvoltare a subiectului depăşeşte cadrul acestei lucrări.

Primul lucru pe care trebuie să-l consemnăm în cazul zonelor frontierei occidentale este *presiunea* asupra mărimii *q*, mai precis *efectul* de diminuare a lui *q* datorat *economiilor redistributive* ale frontierei. O asemenea diminuare a lui *q* aduce după sine şi o blocare a funcţiei productive a economiei (mărimea *i*) ca şi o dezagregare şi o masificare a muncii *(*mărimea *s*). Într-un cuvânt, diminuându-i pe *q* şi pe *i*, provocăm o distrugere a „avuţiei" naţionale şi o comprimare a masei valorii în cadrul societăţii din zona de forntieră. Or, astăzi, întreaga *planetă* este o „societate de forntieră", pentru că frontiera occidentală este pretutindeni. Ca atare, putem formula ipoteza că tot sistemul planetar se confruntă cu o „distrugere de avuţie" şi deci cu o „micşorare" a „masei valorii", ceea ce antrenează un *efect inflaţionar global*. Omenirea se află în situaţia paradoxală că ceea ce se „consumă" pentru a produce depăşeşte ceea ce se obţine în urma acestui proces economic mondial (la capătul unui ciclu de producţie şi deci de acumulare mondială). Efectul este endemic negativ şi *costurile* care compensează pierderea sunt nemijlocit ecologice.

Subeconomiile redistributive sunt vehiculate de înaintarea frontierei oriunde şi oricând, încât putem spune că, din punct de vedere srtict economic, înaintarea unei frontiere aduce mai degrabă un deficit decât un „spor". Frontiera este un proces de înaintare *masivă*. Vehicolele ei sunt diversele tipuri de subeconomii redistributive: războaie militare, reţele bancare, războaie economice şi comerciale, războaie ideologice etc.

Războiul din Vietnam, de pildă, în care putem citi o tensiune geopolitică între geopolitica continentală şi geopolitica oceanică, a adus după sine o *creştere bancară* spectaculoasă, un nou *centru financiar mondial în Hong Kong*. Moneda străină, în special dolarul, a inundat Asia de sud-est, exact în intervalul intensificării conflictului militar şi politic. Era necesar un centru regional al „fluxului de capital" (capital-flight) care să poată garanta libertatea şi anonimatul „mişcărilor financiare". Facilităţile financiare erau cerute şi pentru a susţine traficul ilegal de arme, de narcotice şi piaţa neagră. Băncile din Hong-Kong au cunoscut o rapidă extensie a operaţiilor internaţionale în raport cu aceste noi trebuinţe şi piaţa Hong-Kong a primit influxul necesar de fonduri. Prin 1965, estimările Băncii Manhattan au dus la concluzia că procentul depunerilor în băncile din Hong-Kong provenite din *banii flotanţi* se cifrau la 30-50%. Una dintre cele mai înalte componente

ale banilor flotanţi din tot sistemul bancar, excluzând Elveţia, şi aproape acelaşi procent investit în pământ provine din aceleaşi surse. Ceea ce dorim să precizăm ste că frontiera nu este un proces simplu, liniar şi că adeseori modifică nu doar geografia culturală, financiară, economică în genere. Frontiera provoacă apariţia unor centre, cum a fost Hong-Kong-ul, şi astfel ridică vechi periferii la rang de semiperiferii ori chiar de „centre" noi în sistemul mondial. Războiul din Vietnam, fenomen declanşat de *înaintarea frontierei americane în Pacific*, a creat o nouă regiune economică dezvoltată, un nou centru financiar internaţional şi, neîndoielnic, un *nou ax* în geopolitica continental-oceanică. Hong-Kong-ul a devenit centrul financiar şi comercial al economiei Bazinului Pacific în expansiune, fiind integrat într-o veche şi extinsă reţea de legături maritime chineze care atrăgeau afacerile spre Hong-Kong.

Să ne amintim că trilaterala a ţintit în Europa de răsărit ocuparea aceleiaşi poziţii. Ungaria, mai ales, a grăbit cât a putut acest proces năzuind să devină Hong-Kong-ul financiar al Europei răsăritene. Bănuim că proiectul Trilateralei n-a reuşit, dar nici n-a pierdut orice şansă reală în acest sens. Poziţia Hong-Kong-ului era una strategică şi foarte asemănătoare cu a României. Hong-Kong-ul a fost capabil să funcţioneze ca fereastră a Chinei spre lume şi a lumii spre China. Când „cortina de bambus" era încă trasă, afacerile Hong-Kong-ului au putut prospera.

## Procese metropolitane, procese periferiale. Economiile dependenţei

Frotierele geoeconomice îşi asociază întotdeauna şi fenomene geopolitice, geostrategice şi geoculturale. Toate acestea sunt dimensiuni ale unor procese la scară continentală şi mondială. Sistemele aflate în expansiune sunt considerate, de aceea, sisteme mondiale. Expansiunea însăşi este acţionată şi susţinută de vehicole şi agenţi cu o identitate inconfundabilă. Împreună – agenţi şi vehicole – formează realitatea umană, instituţională şi materială a frontierelor. Agenţii care împing în spaţiu frontiera sistemului mondial modern sporindu-i dimensiunile sunt doi: *statele* şi *capitaliştii*. Aceştia din urmă îşi sporesc capitalurile pe două căi: căutând *activităţi productive* cu *cheltuieli scăzute* şi *pieţe cu mari profituri* pentru produsele desfăcute. Statele, la rândul lor, sunt în căutarea acelor *aliaţi* care le permit să-şi sporească „avantajul competitiv". Acestea sunt *alianţele de frontieră*. Ceea ce rezultă este un proces politic denumit

„periferializare"[635]. *„Statele puternice iniţiază şi dezvoltă procese metropolitane, cele slabe iniţiază şi dezvoltă, pentru ele, procese periferiale."*[636] Frontierele reprezintă deci un fenomen în a cărui compoziţie regăsim cele două tipuri de procese contradictorii. Altminteri spus, frontierele reproduc în zonele de frontieră conflictele sau tensiunile structurale dintre „centre" (metropole) şi „periferii" şi aceasta este cea mai pregnantă realitate a zonelor de frontieră. Relaţia „centru-periferie", deci, este o lege de fier a sistemului capitalist: *„Fără periferii nu există centre, fără amândouă nu există dezvoltare capitalistă"*[637]. Stratificarea lumii în centre şi periferii, coimplicarea proceselor periferiale şi metropolitane reprezintă o lege a sistemului şi frontierele nu pot fi înţelese fără această lege. O altă observaţie importantă a lui Hopkins, semnificativă pentru o teorie a forntierei, este că în periferie, deci în „zonele de forntieră", unele tipuri de firme şi subsisteme economice au fost create nu pentru a servi progresului economic local, ci spre a media „drenarea" surplusului local către societăţile metropolitane („centrale"), ceea ce înseamnă subordonarea plusprodusului local faţă de necesităţile activităţilor sistemului mondial. Am numit aceste „firme" *subeconomii redistributive*. Într-o atare situaţie se află toate acele firme care sunt situate *sub nivelul mediu* pe scara productivităţii naţionale sau mondiale. Indiferent cum ar sta lucrurile în privinţa altor mecanisme ale sistemului mondial, se cuvine remarcat un fapt cu statut de lege: expansiunea sistemului mondial generează un fenomen care va căpăta o proporţie centrală în cadrul teoriilor latino-americane: *dependenţa.*

Frontiera, aşadar, îşi asociază acest fenomen de dependenţă. Pentru a face comprehensibil acest concept, A. G. Frank îl traduce prin alte două concepte, nu mai puţin curioase; „lumpen-dezvoltare" şi lumpen-burghezie". Vom stărui aici asupra teoriei dependenţei din unghiul acesta de privire. Dependenţa, în viziunea lui A. G. Frank este tot una cu fenomenele de lumpen-dezvoltare şi lumpen-burghezie. Dependenţa este consecinţa *„expansiunii sistemului mondial unic al capitalismului comercial"*, precizează Frank, adăugând, în acelaşi timp, că dependenţa nu este *strictamente* un *„raport pur extern"*, impus din exterior, ci, în mod egal, o *condiţie internă*, *o parte integrantă* a societăţii în cauză, condiţie determinată nemijlocit de burghezia dominantă din cadrul acelei societăţi. Iată un aspect nou, care merită atenţia cea mai specială. Dependenţa este, deopotrivă, un *fenomen intern*, nu pur şi simplu un raport pur „extern". Dependenţa devine trăsătura dominantă a acestor societăţi, ea a format şi a transformat

[635] Cf. T. K. Hopkins şi alţii, **World System Analysis. Theory and Methodology**, Beverly Hills, Londra, 1982.
[636] Ibidem, p. 13.
[637] Idibem, p. 13.

structura economică şi de clasă şi chiar cultura. *„Structura naţională se modifică în funcţie de schimbările în formele de dependenţă colonială"*[638]. Frontiera îşi asociază, iată o realitate economică specială – *colonia*. La rândul ei, *structura de colonie* determină interesele *burgheziei dominante*, care, prin instrumentele statului va crea „politicile de subdezvoltare" economică, politică, socială şi culturală. Modelul analitic al lui Frank este, deci, acesta: *„schimbările formelor de dependenţă vor determina schimbări în politicile burgheziei".*

Ce înţelege Frank prin lumpen-burghezie? Lumpen-burghezia este acea *clasă* care nu este decât *instrumentul comerţului exterior* şi al industriei şi ai cărei membri sunt interesaţi a se menţine în *stare de întârziere*, stare din care comerţul exterior îşi extrage „beneficiile sale". Această stare sau proces de întârzieie (ceea ce este, în viziunea lui Hopkins procesul de periferializare) este denumit „lumpen-dezvoltare". Metoda lui Frank constă în *„a sublinia caracterul* actorului principal *şi natura* scenei *pe care se mişcă"*: lumpen-burghezia şi lumpen-dezvoltarea. Într-o celebră *„mea culpa"*, pusă în fruntea lucrării sale[639], Frank sesizează că ştiinţa societăţilor periferiale nu s-a eliberat încă de *„colonialismul cultural"* care-a impus o terminologie şi o conceptualizare inadecvate realităţii din *„periferie"*. *„Dependenţa"*, remarcă el, este un *„eufemism"*, un cuvânt lipsit de un conţinut bine definit; el a fost utilizat pentru a *„disimula subordonarea, opresiunea, alienarea şi chiar rasismul imperialist şi capitalist intern şi extern pe care le suportă poporul sărăcit..."*[640]. Pentru a reda sensurile specifice ale „capitalismului dependent", Frank foloseşte cele două noţiuni inventate de el: lumpen-burghezie şi lumpen-dezvoltare. Prin urmare, interesul lui Frankse deplasează de la analiza sistemului mondial ca atare spre analiza „periferiei" ori, mai exact spus, a sistemului mondial văzut din periferie, adică din regiunea de forntieră sau frontalieră. Iată dar că sistemul mondial văzut din periferie are înţelesuri speciale, pe care Frank le sintetizează în ceea ce consideră a fi „capitalismul dependent", respectiv „colonial".

Care este deci originea acestui tip de capitalism şi ce consecinţe a avut el? Capitalismul dependent, dimpreună cu structura colonială şi de clasă au rezultat din implantarea într-o zonă a unei *„economii exportatoare ultra-exploatatoare şi dependentă de metropolă"*. Aceasta este economia frontierei. Efectele ei au fost: comprimarea pieţei interne şi crearea lumpen-burgheziei şi iniţierea lumpen-dezvoltării. În America Latină, procesul s-a desfăşurat într-un cadru contradictoriu, care opunea

[638] A. G. Frank, **Lumpen-bourgeoisie et lumpen-développement**, Maspero, Paris, 1971, p. 12.
[639] Op. cit.
[640] Ibidem, p. 15.

*burghezia legată de producerea şi comercializarea materiilor prime acestei părţi a burgheziei mai legată de sectorul industrial şi mai naţionalistă*. Când prima a reuşit să se impună *militar* şi *politic* în faţa celei de-a doua şi-a ales şi o politică economică de fortificare a *dependenţei economice* şi, prin aceasta, a fost inaugurată „dezvoltarea subdezvoltării". *„Alegerea modelului economic al* liberului schimb *a fost una dintre* politicile principale de lumpen-dezvoltare *pe care lumpen-burghezia a adoptat-o în conformitate cu propriile ei interese economice.* Reforma liberală *a ieşit din această configuraţie şi nu din filosofia luminilor."*[641]

## Imperialism şi lumpen-burghezie

*Imperialismul* a fost cadrul accelerării producţiei exportatoare şi totodată laboratorul identificării unor noi *„politici de lumpen-dezvoltare"*. Declanşarea *„crizei metropolitane din anii 1930 a inaugurat o nouă tendinţă"* un ciclu nou care va accentua curentul „naţionalismului burghez" şi politica dezvoltării industriale proprii. Acestea sunt *răspunsurile naţionale la criza metropolei*, care împiedica exportul şi importul la scară mare şi astfel sunt create condiţiile unei politici de dezvoltare industrială. Această dezvoltare a fost limitată de *structura de clasă* şi de *lumpen-burghezie* pe care aceste ţări le moşteniseră din condiţia lor de dependenţă anterioară şi ca urmare a *„reprizei economice a metropolei începând cu anii 1950".*

Această nouă fază imperialistă, pe care Frank o asimilează *„neoimperialismului"* va induce o „neodependenţă" care va transforma încă o dată *structura economică şi de clasă* în epoca contemporană. Aceasta va reîmpinge *lumpen-burghezia* şi unele *sectoare industriale* în poziţie subalternă de *„asociaţi minori ai imperialismului"*. Avem de-a face aşadar cu o *fază reînnoită* şi amplificată a „lumpen-burgheziei". Orice asemenea relansare a *politicilor* şi *proceselor metropolitane* aduce deci o *reconvertire* a burgheziei frontierei în lumpen-burghezie şi a dezvoltării în lumpen-dezvoltare, astfel că orice dezvoltare internă se dovedeşte a fi, în cele din urmă, o „dezvoltare a subdezvoltării", adică o „lumpen-dezvoltare". Cât priveşte „istoria lumpen-dezvoltării" care cuprinde succesiunea *modurilor de exploatare fiscal-comercială*, de la *encomienda* (concesiune de muncă şi tribut către *encomenderos*) până la *hacienda* mexicană (sistem de aservire a muncii agricole pe marile proprietăţi), aceasta se dovedeşte a fi un răspuns la nevoile metropolei, deci tot un fenomen de frontieră. *„Modurile de producţie care au apărut şi dispărut în Mexic au corespuns posibilităţilor pe care le aveau coloniile de a răspunde*

[641] Ibidem.

*nevoilor metropolei"*[642]. Apare acum marele *domeniu de exploatare comercială a muncii agricole* (*cash-crop domains*, cu expresia lui Wallerstein).

Pe scurt, şi acesta este lucrul cel mai important, Frank sesizează nu un singur *mod de producţie* în „periferie", ci o seccesiune de *moduri de producţie*, care au toate acelaşi caracter: sunt *moduri de producţie ale dependenţei de metropolă.* Cu fiecare nouă schimbare în metropolă se produce o schimbare în „periferie". Aceasta este realitatea economică a frontierei, în viziunea lui A. G. Frank.

Ce înseamnă termenul propus de Frank: „politicile subdezvoltării" sau „lumpen-dezvoltării"? Acest concept este propus de A. G. Frank pentru a caracteriza conduita şi stilul de viaţă al lumpen-burgheziei. Spre deosebire de burghezia metropolitană, lumpen-burghezia va adopta atitudini, orientări şi politici care răspund nevoilor şi reorientărilor metropolei, nu cerinţelor populaţiei, deci unei creşteri interne organice. Ansamblul politicilor de dezvoltare care răspund unei noi conjuncturi a raporturilor metropolei cu periferia poartă numele de politici de subdezvoltare. Ele nu contribuie la o dezvoltare reală, în sensul că efectele lor asupra populaţiei sunt *progresiv negative*, nu pozitive, cum ar fi de aşteptat. Lumpen-dezvoltarea măsoară deci acest decalaj între cerşterea *efortului de dezvoltare* şi *degradarea stării unei populaţii*.

Dacă notăm cu *S* suma puterilor unei societăţi mobilizate pentru politicile de dezvoltare şi cu *R* suma cheltuielilor de „reproducţiune" a unui „popor" (o populaţie dată), vom observa că politica lumpen-dezvoltării are drept caracteristici sporirea progresivă a lui *S* şi scăderea progresivă a lui *R* (şi cantitativ şi calitativ). Este drept că adeseori lumpen-dezvoltarea este ascunsă de creşterea aparentă a lui *R*. În realitate, acesta trebuie să crească cu aceeaşi rată de creştere ca şi *S*. Or, politicile lumpern-dezvoltării sporesc mărimea *S* cu o rată mult mai mare decât rata de creştere a mărimii *R* şi acest dacalaj relativ este un alt indicator al politicilor lumpen-dezvoltării. Iată, dacă luăm în seamă dezvoltarea industrială a Americii Latine între 1923 şi 1969, vom observa că deşi participarea producţiei industriale la PNB creşte de la 11% în 1925 la 23% în 1967, folosirea forţei de muncă în industrie va fi în primii ani de 14%, în 1950 de 14%, în 1960 de 14% şi în 1969 tot de 14%. *„Deci creşterea industrială,* remarcă Frank, *a fost incapabilă să ofere ocazii de ocupaţie unei mari părţi a forţei de muncă"*[643].

*Dependenţa* este o consecinţă a unei adaptări premature, dar imperative, a unor *forme politice* pentru care lipseşte *baza socială*

[642] Ibidem, p. 34.
[643] Ibidem, p. 108.

corespunzătoare. *Adaptarea* este un imperativ al *integrării* în arena internaţională; pentru a se face inteligibilă şi recognoscibilă în Vest, *periferia* trebuie adopte acest *format* (al dependenţei).

*Neocolonialismul* se referă la faptul că relaţiile cu cei bogaţi întârzie şi distorsionează dezvoltarea celor săraci. Marxiştii explică acest fenomen de frontieră prin efectele comerţului şi investiţiei capitaliste, efecte care distorsionează alocarea resurselor disponibile şi întârzie procesele de creştere a factorilor ofertei (înzestrări cu resurse productive). Relaţiile cu metropola, consideră A. G. Frank, generează sărăcie. Aceasta este alături de fenomenul dependenţei şi neocolonialismului o caracteristică a frontierei moderne. Toate împreună alcătuiesc *etiologia subdezvoltării*. Subdezvoltarea este o formă de sărăcie impusă tărilor sărace de legăturile lor cu cei „bogaţi" (structurile de producţie ale „periferiei" sunt sistematic distorsionate şi subordonate de economiile *centrului metropolitan*). *„Subdezvoltarea, precizează Frank, nu este originară sau tradiţională.* Subdezvoltarea contemporană *este, în mare parte, produsul istoric al relaţiilor economice şi de altă natură între ţările satelite subdezvoltate. Când metropola se extinde spre a* încorpora zone anterior izolate *într-un sistem mondial, dezvoltarea anterioară şi industrializarea acestor regiuni este canalizată în direcţii care nu au puterea să genereze mecanisme proprii de dezvoltare. (...). Dezvoltarea istorică a sistemului (...) a generat subdezvoltare în ţările periferiale al căror surplus economic a fost expropiat şi dezvoltare economică în centrele metropolitane, care şi-au însuşit acest surplus."*[644]

## Infanticidul industrial şi efectul demonstrativ

*Metropola* împiedică ţările periferiale să pătrundă uşor pe o *piaţă stabilită* sau le *blochează accesul la tehnologiile mai avansate*. În felul acesta *alocarea unidimensională* a resurselor este o *distorsionare. Relaţiile cu centrul* deci *generează sărăcie în periferie*. Frontiera poartă cu ea sărăcie. Pe de altă parte, această *alocare nu* încurajează *creşterea înzestrării (dotării) în periferie*. Aceasta este ceea ce se înţelege prin teza că relaţiile cu centrul *perpetuează sărăcia în periferie*. Rezemarea pe importul de *bunuri manufacturate* poate inhiba ori chiar *înăbuşi dezvoltarea talentului întreprinzător local – managementul*. Baran a numit acest fenomen *„infanticid industrial"*. Când un asemenea *talent antreprenorial* a început să se dezvolte, deschiderea comerţului cu capitaliştii bogaţi îl poate distruge şi, în genere, poate distruge

[644] Ibidem, p.??

*resursele* naţionale valoroase[645]. Este cazul Indiei, unde, *anterior venirii britanicilor*, funcţiona de multă vreme o *industrie textilă* înfloritoare. Aceasta a fost minată prin invazia unor *produse textile ieftine* din Anglia şi antreprenorii indieni au dat faliment. Frank găseşte exemple în America Latină. Când o industrie internă e ruinată, nu se pierde numai talent întreprinzător, ci şi *capital uman* sau capacităţi industriale. *„Când asemenea capacităţi au început a se dezvolta, acumularea lor poate fi întârziată ori înăbuşită. Un fenomen familiar astăzi este «brain drain» («scurgerea creierelor») din ţările mai puţin dezvoltate, în măsura în care oameni de ştiinţă, cercetători, ingineri etc. emigrează spre centrele metropolitane în căutarea unor ocupaţii mai bine plătite şi a unui mediu de muncă mai stimulativ".*[646] În plus, specializarea în industrii de export pentru primul tip de produse poate duce la o istovire a resurselor primare: minereuri şi petrol. În plus, o asemenea specializare împiedică acumularea în economiile locale.

*Investiţiile.* Relaţiile cu metropola au determinat şi „orientarea investiţiilor", conferindu-le un „caracter unidimensional" (de răspuns la *cererea* metropolei). Investiţiilre de acest tip au condus la ceea ce se numeşte o *„economie enclavă"*, care deci nu are legături cu *economia locală* nefurnizându-i aproape nici un beneficiu. Economiile enclavă sunt cea mai tipică realitate de frontieră. Deoarece *„proprietatea era străină, profiturile au tins şi tind în genere să se repatrieze sau să fie reinvestite doar în cadrul «enclavei», ocolind orice alte utilizări în cadrul ţării-gazdă. Chiar atunci când încurajate industriile locale, corporaţiile multinaţionale îşi menţin avantajele asupra întreprinderilor locale în chestiuni precum: legăturile cu pieţele, finanţele şi patentele.*

*În felul acesta este minată orice competiţie naţională în naştere. Efectul cel mai tipic constă în emergenţa barierelor pentru dezvoltarea talentului antreprenorial indigen."*[647]

Aspectul esenţial al raportului centru-periferie se leagă de faptul că în centru *„capitalul este relativ abundent în raport cu munca"*, iar în periferie este un factor de *„raritate"*. Pe de altă parte, analiştii C/P atrag atenţia asupra procesului de „decapitalizare". Decapitalizarea este poate caracteristica cea mai pregnantă a forntierei economice a „sistemului mondial modern". *„Orice influx net (de capital străin) poate fi mai mult contrabalansat de ieşirile prin dividende şi dobânzi câştigate din investiţii trecute în periferie"*. În America Latină, de exemplu, repatrierea profiturilor a tins să depăşească venirea noilor

[645] Cf. A. G. Frank, op. cit.
[646] Ibidem, p. 107.
[647] Ibidem.

capitaluri. Între 1950-1970, fluxul de întoarcere a depăşit net influxul cu peste trei la unu. Acesta este un proces de „decapitalizare", mai curând decât de capitalizare. Iată ce scrie sociologul Galeano: *„Imperialismul îşi îmbolnăveşte mai întâi supusul, apoi construieşte spitalul în care va sta pacientul prizonier şi fără nici o posibilitatede vindecare... Este un cerc vicios al sugrumării: împrumuturile şi investiţiiler cresc şi ca efect plata amortizărilor, dividendele şi dobânzile dimpreună cu alte servicii cresc şi ele. Pentru a face aceste plăţi, sunt necesare noi injecţii de capital străin, care generează obligaţii noi şi aşa mai departe."*[648]

În fine, un alt factor de modelare a „periferiei" de către metropolă în cadrul procesului de înaintarea a frontierei este acela al „gusturilor" sau „orientărilor consumului". *„Posibilităţile de producţie ale unei ţări sunt doar un factor al bunăstării sale naţionale. (...) Un alt factor este configuraţia gusturilor, evidenţiată de distribuţia cheltuielilor publice totale ale venitului."*[649] Unele configuraţii ale orientărilor de consum vor stimula dezvoltarea, altele, din contră, o vor distorsiona. *„Aceste orientări, ca şi cantitatea şi calitatea resurselor, pot fi influenţate de natura relaţiilor economice cu metropola. Aceste relaţii transmit celor săraci un profil al preferinţelor şi dorinţelor cu totul inadecvat cu nevoile lor economice şi sociale. Distribuţia cheltuielilor lor nu reflectă gusturi autonom determinate, ci mai degrabă reflectă configuraţia ideilor şi valorilor, stilurilor şi modelelor, în genere asociate cu capitalismul global. Această configuraţie, afectând dezvoltarea periferiei, este transmisă deopotrivă prin comerţ şi prin legăturile investiţionale cu centrul metropolitan. (...) Comerţul transmite configuraţia gusturilor prin ceea ce este denumit «efect demonstrativ». Acesta se referă la tendinţa unei părţi a populaţiei din ţările sărace (cel puţin cei ce-şi pot permite) de a încerca să întreţină* modelele de consum *ale ţărilor bogate despre care se citeşte în presă sau se află la radio şi televiziune ori prin filme. Gusturile sunt gradual orientate în afara produselor locale spre tipuri de bunuri străine".*[650]

„Efectul demonstrativ" poate să conducă la o *„mentalitate consumeristă"* care umflă nivelul general al consumului şi astfel *„propensiunea spre economisire este redusă considerabil"*. Această *imitare a stilului metropolitan* este şi ea un factor de întârziere şi o caracteristică a frontierei economice actuale. Legăturile investiţionale întăresc acest efect întrucât, de îndată ce *„el a creat* apetitul *pentru o marfă dată în periferie,* corporaţiile multinaţionale care o produc au un stimul să lărgească şi să

---

[648] Benjamin Cohen, **The Question of Imperialism**, ??? p. 160.
[649] Ibid., p.160.
[650] Ibid., p. 161.

consolideze piaţa acesteia prin investiţii în facilităţi de comercializare *şi de* promovare a vânzărilor"[651]. Ţinta lor este să faciliteze răspândirea unei preferinţe pentru un produs al lor în *întreaga economie locală*. *„Aceasta înseamnă că ele trebuie să fie implicate în* transmiterea internaţională de valori şi mode. *(...) În opinia radicalilor, aceasta conduce la* «imperialism cultural», *la* distrugerea autonomiei culturale *locale; acest fenomen este adesea denumit* «imperialism coca-cola»"[652]. Peter Evans subliniază *efectul retardant* al fenomenului: *„Pare plauzibil ca toate corporaţiile multinaţionale să transmită standarde de consum care să reprezinte o mizalocare (alocare distorsionată) a resurselor din punctul de vedere al* bunăstării comunităţii ca întreg. *Dacă acest lucru e adevărat, atunci distorsionarea dorinţelor consumatorului are un efect de retardare asupra progresului economic"*[653].

În fine, un alt fenomen care deosebeşte aria centrală de cea periferială se leagă de cele două *structuri urbane* în cele două arii. Wallerstein dovedeşte că metropola a fost scoasă din *fragmentarismul său structural* al epocii feudale graţie unei *„reţele urban-comerciale" capitaliste*, pe care o putem denumi *trend urban*. Florenţa, Milano, Veneţia controlau fiecare o parte a lumii în secolul al XVI-lea. Alături de ele apar alte *zone urbane integrate*: în *nordul Germaniei* (legate de casa Függer-ilor) şi cea din nordul continentului în frunte cu Amsterdamul. Europa toată e legată acum într-o *reţea urbană*. Faţă de această reţea, întregi *zone subcontinentale* au fost împinse într-o stare de *hinterland*, de *arie suburbială*, încât Europa era străbătută acum de două tendinţe istorice: *urbanizarea ariei continentale şi suburbializarea ariei orientale*. Acesta este un adevăr fundamental referitor la frontiera occidentală a sistemului mondial modern cu centrul în Occident. Frontiera creează peste tot suburbii, arii suburbiale; ţări întregi devin hinterlandurile metropolelor occidentale: *„Starea de suburbie nu se referă doar la colectivităţile aflate în hinterlandul oraşelor, ci se aplică spaţiului social al unor societăţi istorice concrete"*[654]. Prima caracteristică a acestor societăţi este dependenţa lor de zona metropolitană. A doua caracteristică este specializarea ei funcţională în raport cu necesităţile ariei metropolitane. Esenţa suburbialismului este deci subordonarea faţă de necesităţile şi „mişcările" „centrului". Aceasta este esenţa „dependenţei" şi a frontierei europene (atlantice) moderne. A treia caracteristică a ariei suburbiale este „marginalizarea" maselor, împinse într-o relaţie de *aservire* şi de *imitaţie* faţă de centru, deposadate de spirit întreprinzător şi de libertate combinatorie.

[651] Ibidem, p. 161.
[652] Ibidem, p. 162.
[653] ????
[654] ????

Aceste „mase marginalizate" devin „necanismul de subansamblu" al funcţionării capitalului străin în periferie. Odată cu acest efect se produce şi *proletarizarea rurală*. Frontiera aduce cu ea toate aceste efecte.

## Conduita capitalistă în „periferie"

S. Amin propune o altă distincţie între *centru* şi *periferie* vizând, de data aceasta, o teorie a *conduitei capitaliste* în cele două arii. În „centru" predomină o conduită capitalistă „autocentrată", orientată spre *dezvoltarea internă* a societăţii locale. În periferie predomină conduita capitalistă extrovertită, de dependenţă faţă de metropolă. Prin urmare, cele două conduite sunt coprezente în cadrul sistemului mondial, dar cu o compoziţie socială eterogenă. Astfel *Ca/Ce > 1* în „centru", pe când în „periferie" raportul este invers: *Ca/Ce < 1*. Frontiera difuzează un asemenea raport. Compoziţia socială a conduitelor este diferită de la o zonă la alta. O clasă capitalistă le va dezvolta pe amândouă. Ponderea lor poate fi evaluată prin ceea ce am denumi *„compoziţia organică" a conduitei capitaliste*. Acesta este indicatorul de bază al evaluării frontierei. Există o relaţie între tendinţa de scădere *organică* a *ratei profitului* în *metropolă* şi *tendinţa de sporire progresivă a conduitelor speculative ale capitaliştilor în periferie*. Aceasta se măsoară prin sporirea corupţiei, starea de anomie, „masificare" etc.

Teoriile compoziţiei organice a conduitei capitaliste:

a) Marx: conduita mercantilă şi industrială;

b) Pareto: rentieri şi speculanţi: echilibrul sistemului social;

c) W. Sombart: dorinţa de câştig şi spiritul întreprinzător;

d) S. Amin: capitalul autocentrat în metropolă şi extrovertit în „periferie".

Pareto: distinge în clasa „capitaliştilor"două tipuri de „conduite" sociale:

a) cea orientată spre aventură, noutate, inovaţie, conbinaţii etc.; este conduita *S* şi

b) cea orientată spre prudenţă, timorare, linişte interioară, tradiţionalism; conduita de tip *R*.

*„Categoria* S *este mai ales cauză de schimbări şi de progres economic şi social. Categoria* R *este un puternic element de stabilitate care, într-un număr de cazuri, evită pericolele mişcărilor aventuroase ale categoriei* S*. O societate în care predomină aproape exclusiv industrii din categoria* R *rămâne imobilă. Una în care predomină indivizii categoriei* S *e lipsită de stabilitate..."* Dezechilibrul în favoarea categoriei *S* este fenomenul cel mai tipic

pentru zonele de frontieră, care sunt, din această cauză, înalt instabile.

# ADDENDA – Antologie de texte geopolitice – autori români contemporani

---

## Globalizare şi regionalizare în Europa. Europa centrală în procesul integrării europene

*Ionel Nicu Sava*

Motto:

*"Ideea lui Kundera era să încerce să împingă Cortina de fier de cealalată parte a Cehoslovaciei, să facă o nouă Cortină de fier, de data asta culturală, între Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria, pe de-o parte, şi Rusia, pe de alta."*

Peter Brugge, Universitatea din Aarhaus

### Globalizarea lumii şi regionalizarea Europei

După 1990, transformarea fostului bloc comunist a generat unele dintre cele mai vizibile diferenţieri regionale din Europa. Dacă în urmă cu 10-12 ani existau două "blocuri", astăzi avem pe harta Europei numeroase regiuni. Procesul de regionalizare, specific Europei de Vest, s-a extins şi asupra Europei de Est, iar consecinţele sale sunt dintre cele mai importante pentru noua hartă politică, economică şi culturală a Europei. Europa "de după blocuri" arată astăzi cu totul diferit: nu numai că s-a dezintegrat blocul sovietic, ci s-au dezintegrat state federale considerate, în trecut, "piloni" ai ordinii europene a secolului XX – Cehoslovacia şi Iugoslavia. Mai mult, statele naţionale, la rândul lor considerate "fundaţia" Europei moderne, sunt supuse unui proces

de eroziune. Peste aceste procese dezintegrative se suprapune unul dintre cele mai ample procese integrative – extinderea Uniunii Europene şi a NATO. Eroziunea vechii ordini europene, stabilită după 1918, şi crearea unei noi alcătuiri geopolitice, plasează Europa în avanposturile secolului XXI.

Două sunt nivelurile integrării europene: continental şi regional. Dacă în cea mai mare parte a secolului XX organizarea regională a Europei se suprapunea cu regiunile etnice (respectiv statele naţionale), există astăzi tendinţa de a se recrea regiuni multi-naţionale sau multi-etnice. Una dintre Euro-regiunile cu o certă rezonanţă istorică şi o evidentă contemporaneitate după 1990 o reprezintă *Mitteleuropa*. Mitteleuropa a dominat dezbaterea intelectuală şi, pe alocuri, pe cea politică imediat după 1990. Astăzi, chiar dacă discuţia despre Mitteleuropa s-a estompat în mod evident, semnificaţia regiunii pentru noua ordine europeană se păstrează.

De aceea, pentru a înţelege procesul integrării europene este nevoie de o bună cunoaştere a porcesului de regionalizare. Prima parte a acestui capitol se referă la aspectele teoretice şi practice ale procesului de regionalizare în Europa. Partea a doua examinează semnificaţia şi implicaţiile reinventării regiunii mitteleuropene.

*1. Globalizarea ca fenomen contemporan.*

După o serie de specialişti, regiunea şi regionalizarea sunt efectele la nivel micro a unui proces extrem de dinamic, dominant la nivel macro al lumii contemporane - globalizarea. Sunt destul de numeroase lucrările[1] care abordează problematica globalizării. Graţie cercetătorilor, globalizarea a devenit un subiect comun astăzi: "Globalizarea este o consecinţă a modernităţii", afirmă Anthony Giddens. Procesul de înaintare a societăţii moderne generează prin el însuşi globalizare: lumea devine mai mică, spaţiul se micşorează, timpul se comprimă, etc. Însă globalizarea nu este un fenomen liniar. De cealaltă parte, fragmentarea lumii în unităţi componente mai mici îşi are cauza într-un proces paralel - regionalizarea. Globalizarea fără regionalizare nu are sens; cu cât lumea devine mai globală, cu atât ea este mai regională. Cu alte cuvinte, globalizarea este un proces cu două sensuri: lumea se integrează, devine din ce în ce mai unitară (se globalizează), dar în acelaşi timp se diferenţiază din ce în ce mai mult (se regionalizează).[2]

Globalizarea este un fapt de modernitate, adică de civilizaţie (exemplu televiziunea globală tip CNN sau restaurantele McDonalds), în timp ce procesul de regionalizare este un proces de cultură (exemplu reinventarea limbilor vernaculare în Europa anilor ‘70, nostalgia *fin-de-siécle*-ului vienez în anii ‘80,

reafirmarea visului maghiar în anii ‘90, etc). Lumea tinde să devină o singură “civilizaţie”, dar în acelaşi timp tinde să-şi păstreze şi chiar să-şi diversifice expresia culturală.

Privită pe latura economică, regionalizarea are înţeles numai la nivel inter-statal şi trans-frontalier (supra-regiunea). Privită pe latura antropologică, regionalizarea capătă un înţeles de diferenţiere culturală in interiorul unei regiuni date sau în zonele frontaliere (sub-regiunea). Europa Centrală este o supra-regiune sau o euro-regiune; Banatul este o sub-regiune, însă ambele pot fi considerate regiuni, în general. În prezentul capitol ne interesează îndeosebi acele aspecte ale globalizării şi ale regionalizării care sunt relevante pentru procesul transformării est-europene.

*2. Globalizare şi regionalizare - procese complementare.*

Din punctul de vedere al economiştilor, globalizarea se referă în special la fenomenul economic de internaţionalizare a pieţelor, produselor, producţiei, cercetării şi dezvoltării, tehnologiei şi informaţiei. Tehnologiile de comunicare şi de transport sunt cele care au creat virtualitatea transformării lumii într-un "sat global" (*global village*). Piaţa, în sens tradiţional, tinde să devină unică. Uniunea Europeană este un exemplu.

Din punct de vedere metodologic, în trecerea analizei de la economia naţională la economia globală, pentru a micşora această distanţă, este nevoie de un element intermediar. Economia naţională, deşi rămâne unitatea de analiză clasică a economiei politice, nu mai este pe deplin relevantă atunci când lucrurile sunt privite într-un context regional. (Piaţa olandeză, de exemplu, nu are relevanţă ca unitate de analiză economică, dacă nu este integrată pieţii europene. Piaţa olandeză practic nu (mai) există; există doar piaţa unică europeană.)

De aceea, între economia globală şi economia naţională elementul (veriga) de analiză intermediară o constituie uniunea (blocul) comercială, care realizează o integrare la nivel regional a economiilor naţionale dintr-o anumită arie. Piaţa globală este constituită din agregatul blocurilor comerciale (pieţele regionale). Uniunea Europeană, ASEAN, NAFTA sunt exemple de astfel de blocuri comerciale, cu un grad mai ridicat sau mai scăzut de integrare regională. Realizarea unor asocieri regionale din raţiuni economic-comerciale este specifică anilor '60-'70 (crearea Pieţei Comune) în Europa şi anilor '80 în Asia de Sud-Est (apariţia ”tigrilor" asiatici).

În anii '90, după încetarea războiului rece, în Europa tendinţa este aceea a depăşirii stadiului integrării pe baze pur comerciale şi trecerea la crearea unui fundament politic pentru întocmirile cu bază economică de până acum. Tratatul de la Maastricht încearcă să creeze puntea de legătură între Europa

economică (reală) şi Europa politică (virtuală). La mijloc se află statul naţional. Cultural, naţiunile europene îşi reafirmă identitatea. Economic, condiţiile pentru a lărgi şi adânci integrarea sunt dintre cele mai propice. Competiţia economică globală presează asupra unificării europene. Politic, elitele naţionale europene sunt puse în faţa unei mari provocări.

Aspectele politice sunt cel mai dificil de gestionat, pentru că aduc atingere noţiunilor de stat, suveranitate, reprezentativitate, etc. Din punct de vedere politic, pe fondul procesului de integrare, statul naţional este supus unor presiuni crescânde. Statul naţional se redefineşte, iar Europa a luat, din nou, iniţiativa în aceast sens. Expresia tuturor acestor tensiuni şi tendinţe este transferată proceselor de regionalizare. Ele sunt valabile nu numai în relaţie cu fostele ţări socialiste, ci acţionează chiar în interiorul unor structuri deja constituite, cum ar fi Uniunea Europeană. Concepte precum cele *de amoeba concept* sau *blue banana* (regiune superdezvoltată care cuprinde zonele industrializate din nordul Italiei, valea Rinului, ţările de Jos şi zona Manchester-Londra - vezi Harta 1), sunt mai degrabă expresii ale procesului de regionalizare în Europa, în general şi nu sunt specifice numai Europei de Est.

*3. Factorii globalizării - comunicaţiile, capitalul, piaţa.*

Pot fi enumeraţi cel puţin cinci factori care confirmă tendinţa spre globalizare a lumii contemporane:[3]

*a)* Comunicaţiile globale sunt în mod virtual instantanee şi se complică tot mai mult, ceea ce creează premisele pentru separarea muncii, ca operaţiune, de executant, ca operator;

*b)* Capitalul este global. Pieţele de capital sunt dispersate, astfel încât nici o ţară nu mai deţine controlul exclusiv, în timp ce se înregistrează tranzacţii comerciale timp de 24 de ore. Banul electronic a creat oportunitatea tranzacţiei instantanee. Nici un stat nu mai poate controla aceste operaţiuni. În 1994, de exemplu, rezervele totale ale celor 7 state industrializate se ridicau la aproximativ 390 miliarde de dolari, în timp ce valoarea tranzacţiilor într-o singură zi depăşea suma de 1.400 miliarde de dolari;

*c)* într-o economie globală, nu există pieţe naţionale în sens exclusiv: oricine poate pătrunde şi poate intra în competiţie pe piaţă; pieţele sunt deschise, există o piaţă unică; cine nu este pe piaţă, nu există, etc;

*e)* Piaţa muncii se divide după principiul înaltă calificare - preţ al muncii. Ţările mai puţin dezvoltate, dar cu forţă de muncă calificată şi cu salarii mici, se bucură de atenţia investitorilor în condiţii de stabilitate politică şi de rate înalte de repatriere a profitului;

*f)* Supremaţia companiilor transnaţionale. Pot fi enumerate aproximativ 47 de companii transnaţionale care controlează peste 40 % din comerţul mondial. Astfel de companii controlează toate aspectele legate de finanţare, cercetare şi dezvoltare, producţie, marketing, management etc, toate acestea fiind coordonate global, peste interesele şi puterile statului naţional.

După Susan Strange (1995), "schimbările afectează statele, dar se originează în afara statului". Ceea ce înseamnă că globalizarea este un fenomen supra-statal şi trans-naţional. Din punct de vedere economic, aceasta conduce la "creşterea integrării dintre creditare şi finanţare şi la creşterea structurii transnaţionale a producţiei". Producţia este transfrontalieră, creditul este internaţional, piaţa este globală. Globalizarea nu este inter-statală şi deci nu (mai) este interna-ţională; este pur şi simplu “mondială”; statul este unul dintre actori, nici măcar actorul principal. De aceea, tot după Strange, "Consecinţa este o evidentă reducere a autonomiei statului, o reducere pe care ceilalţi specialişti în ştiinţe sociale - antropologii, sociologii şi chiar geografii - au semnalat-o mai clar chiar decât economiştii sau politologii".[4]

*4. Inter-statal (internaţional) şi supra-statal (global) - redefinirea politicului.*

În aceste condiţii, nici un stat (economie) nu se poate bucura de beneficiile dezvoltării dacă se plasează în afara economiei globale, dacă nu este integrat acesteia. Izolare înseamnă stagnare. Integrare înseamnă dezvoltare şi modernizare. A pătrunde pe piaţa globală înseamnă, tot după Strange, a accepta structura şi regulile stabilite pe această piaţă: "Competiţia pentru capital străin înseamnă a accepta termenii şi condiţiile stabilite de centrele financiare şi băncile importante, de companiile de asigurări, firmele de consultanţă şi de rating. Înseamnă a deveni vulnerabil la urcuşurile şi coborâşurile presupuse de riscurile inevitabile ale unei pieţe instabile şi puţin raţionale. Înseamnă a accepta imperativul de a negocia cu firme străine care deţin un control al accesului la pieţele mondiale, care deţin proprietatea şi controlul asupra tehnologiilor avansate şi de a căror cooperare depinde accesul la capital uman şi financiar străin, necesare pentru creşterea economică şi pentru o balanţă de plăţi echilibrată." Cu alte cuvinte, elementul de decizie pe arena internaţională continuă să fie preponderent politic, dar şi-a asociat o componentă financiar-comercială, care nu mai este inter-statală şi deci, inter-naţională, ci supra-statală şi, foarte probabil, trans-naţională. Au apărut structuri şi instituţii globale, ale “pieţii unice”, care influenţează de o manieră diferită viaţa politică internaţională. Trusturile bancare şi companiile

transnaţionale sunt un exemplu în acest sens. De aici, principala concluzie că "a devenit dificil pentru specialiştii în relaţii internaţionale să susţină în continuare că statul este unitatea primă de analiză în politica internaţională".[5]

Dacă acceptăm concluziile lui Strange ca ipoteză de lucru - şi evident că suntem martorii unei dispute fără precedent asupra lor - înseamnă că trebuie să identificăm la nivel regional veriga intermediară, supra-statală şi trans-naţională, între economia statului naţional şi economia globală. De aici rezultă că integrarea economică la nivel regional oferă o şansă în plus pentru integrarea (competiţia) în economia mondială. Problema care se pune acum este aceea dacă trebuie sau nu acceptat faptul că procesul economic nu mai are loc exclusiv în cadrul structurii politice a statului naţional, aşa cum era statuat în teoria economiei politice clasice şi dacă trebuie, în acest caz, să transferăm nivelul analizei către structurile regionale. (Chestiunea este dacă statul dispare sau se transformă, dacă integrarea (regionalizarea) este o delegare de autoritate sau o cedare de suveranitate, dacă naţiunea şi etnia se exprimă mai bine prin stat sau prin regiune, etc. Dezbaterile sunt foarte ample în acest sens.)

Statul are limite teritoriale clare, regiunea este variabilă din punct de vedere teritorial; geografia statului are contururi precise, geografia regională este variabilă. (Se poate delimita foarte exact, de pildă, teritorialitatea statului german, însă este greu de stabilit “limita” regională a economiei germane. De exemplu, Volkswagen este o companie germană, dar ea are o *reţea regională* de producţie în Europa şi o *piaţă globală* pentru desfacerea producţiei.)

Economia şi cultura sunt primele care răspund procesului de regionalizare şi globalizare. Pentru a surprinde noile realităţi, unii specialişti utilizează deja termeni precum *geo-economie* şi *geo-cultură*, pentru că, o dată cu procesul de globalizare, elementele puterii în relaţiile internaţionale se transferă dinspre latura politico-militară sau *geo-politică* spre latura comercial-culturală. Blocurile comerciale şi ariile de civilizaţie au devenit cărţile de identitate ale lumii moderne.

Dacă procesul politic în interiorul statului naţional nu mai poate controla întregul spectru de activităţi economice, acest lucru presupune schimbarea definirii termenilor de *politic* şi *putere*. Din punct de vedere internaţional, politic înseamnă din ce în ce mai mult supra-statal şi trans-frontalier şi din ce în ce mai puţin inter-statal. Aici se plasează şi diferenţa între global (cu diferiţi actori, printre care şi statele) şi inter-naţional (cu statele ca actori principali). Cel puţin trebuie acceptat că, alături de state şi organismele internaţionale, o serie de alţi actori, printre care

companiile transnaţionale, îşi fac simţită influenţa pe scena mondială.

Pentru a verifica această ipoteză - integrare-dezvoltare *vs.* izolare-stagnare - R. Rosecrance (1995) consideră că după primul război mondial planeta s-a divizat în două entităţi distincte: pe de o parte "lumea teritorial-politico-militară" (*military-political-teritorial world*), bazată pe principiul maximizării suveranităţii statului şi al creşterii gradului de autarhie (modelul sovietic) şi, de cealaltă parte, lumea comercială (*trading world*), bazată pe creşterea reciprocă a beneficiilor comerciale şi pe integrare într-o piaţă liberă, globală (modelul occidental). într-un astfel de sistem, prosperitatea şi securitatea nu pot fi asigurate decât în mod colectiv. R. Rosecrance arată că în a doua parte a secolului XX, numărul statelor din cea de-a doua categorie a crescut vertiginos, în timp ce statele aparţinând primei categorii, în frunte cu Uniunea Sovietică, au fost condamnate la eşec. Concluzia lui Rosecrance este aceea că *puterea* nu mai este bazată în mod exclusiv pe potenţialul militar şi controlul unui teritoriu, ci pe abilitatea şi capacitatea de integrare în economia globală.[6]

Cea mai bună metodă de a întări statalitatea (puterea) unei naţiuni o constituite adâncirea integrării economice şi extinderea corporaţiilor cu bază naţională, pe fondul unui management politic regional. Interesul naţional capătă o expresie regională. Discuţia privind rolul Germaniei reunificate în Europa se poartă exact în aceşti termeni: o Germanie europeană sau o Europă germană?

*5. Comunitatea de integrare regională.*

Dacă dimensiunea economică este prima implicată în procesul de integrare, atât la nivel regional cât şi la nivel global, dimensiunea politică a integrării nu este mai puţin importantă. Sociologul îndeobşte recunoscut ca teoretician al chestiunii integrării este Karl Deutsch. După Deutsch "Prin integrare noi înţelegem realizarea în interiorul unui teritoriu dat a unui sentiment de <<comunitate>> şi a unor instituţii şi practici suficient de puternice şi de răspândite astfel încât să asigure pentru <<lungă>> vreme aşteptări certe asupra unor <<schimbări paşnice>> în rândul populaţiei din acel teritoriu".[7]

Desigur, Deutsch se referă la "forjarea" unei comunităţi, prin crearea unor instituţii care au la bază decizii politice. Comunitatea la care se referă sociologul american este cea nord-atlantică, pe care el o defineşte ca fiind o "comunitate politică". La baza integrării la nivel politic a lumii nord-atlantice se află ideea de "comunitate de securitate" (*security-community*), o instituţie prin intermediul căreia conflictele trebuiau transformate în competiţie, iar războaiele trebuiau să dispară, etc. "Dacă întrega lume ar putea fi integrată ca o comunitate de

securitate, atunci războaiele ar fi în mod automat eliminate", considera Deutsh.[8]

Pentru Deutsch dimensiunea economică este secundară, ea se subordonează voinţei politice. Primează în analizele sale dimensiunea politică şi culturală a integrării, ca elemente active, conştiente şi deliberate. Acolo unde condiţiile economice sunt mai puţin propice procesului de integrare, decizia politică poate suplini lipsa fundamentului economic. Este un proces de învăţare socială (*social learning*), prin încurajarea a mai multor contacte şi transferuri de informaţii, care pot accelera procesul de integrare. Este de exemplu cazul franco-german. Reconcilierea franco-germană este *uné mariage de réson*, o căsătorie de necesitate.

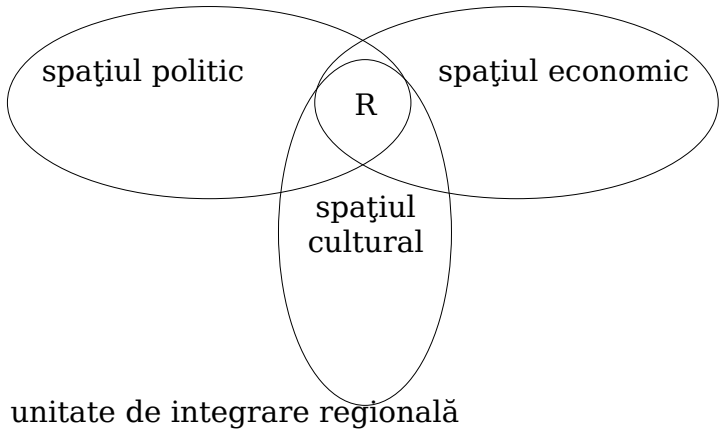
Pentru partea europeană a alianţei euro-atlantice, Deutsch consideră că "Europa de Vest ... nu părea a forma nici un fel de unitate economică în termeni de fluxuri comerciale în anul 1952 ..." Procesul de integrare trebuia întărit (*enforced*) prin mijloace politice. Din acest motiv, crearea Comunităţii de oţel şi cărbune (1957) care, mai apoi s-a transformat în Piaţa Comună, apoi în Comunitatea Europeană şi, după 1990, în Uniunea Europeană, este un exemplu de integrare economică prin construcţie politică deliberată.

Rezumând, procesul de globalizare a economiei reprezintă principalul impuls pentru integrarea regională într-o anumită arie (Susan Strange). Acolo unde condiţiile economice şi anumite "moşteniri istorice" nu sunt propice integrării pe un fundament economic, intervenţia factorului politic este esenţială (Karl Deutsch). Acest lucru este valabil pentru Europa occidentală. Aplicând acest model (şi) la situaţia Europei Centrale şi de Est după 1989, se poate constata existenţa unei discrepanţe evidente în ceea ce priveşte nivelul de dezvoltare economică şi, deci, lipsa fundamentului economic al integrării. Dacă în 1989 Cortina de Fier a căzut, cortina economică, creată în aproape 50 de ani de rupere a legăturilor Est-Vest, a constituit un obstacol serios în calea integrării ţărilor foste comuniste în structura pieţei unice europene.

Ipoteza prezentei lucrări este aceea că numai intervenţia politică deliberată a fost capabilă să anuleze această discrepanţă şi să creeze condiţiile ca treptat, în numai 5-7 ani, *anumite* ţări din fostul bloc comunist să fie capabile să se integreze ariei nord-atlantice (în termeni de securitate) şi celei vest-europene (în termeni economici). Problema este de a demonstra ce anume a determinat selecţia *anumitor* ţări şi care este rolul geografiei şi al regionalizării în cadrul procesului de integrare a acestor ţări în comunitatea de securitate euro-atlantică şi în comunitatea economică vest-europeană.

*6. Regiune şi regionalizare în Europa.*

"Politica regională nu este destinată spaţiului, ci locului. Un <loc> este format de relaţiile sociale ale unei populaţii într-o lungă perioadă de timp, de caracteristicile fizice ale mediului, de istoria comună şi de experienţa de viaţă comunitară a regiunii." Europa se divide într-o multitudine de astfel de "locuri". Specificitatea europeană constă în intersectarea diferitelor "locuri", în funcţie de dimensiunea de analiză supusă interesului: politic, economic şi cultural. Zona de întâlnire a "locurilor" poate fi denumită *regiune*.[9]




R = unitate de integrare regională

După Deutsch, relaţiile între statele care formează o regiune pot fi analizate în funcţie de cinci indicatori relevanţi: *a)* multiplicitatea dimensiunilor interacţionale; *b)* consistenţa interacţiunii; *c)* compatibilitatea valorilor de bază; *d)* importanţa contactelor; *e)* fidelitatea contactelor; *f)* viteza contactelor.[10] Aceşti indicatori funcţionează pe toate cele trei dimensiuni ale contactelor: politic, economic şi cultural.

Utilizând această definiţie putem identifica mai uşor modul în care Europa Centrală şi de Est s-a restructurat din punct de vedere regional după 1989. Dimensiunea culturală a regiunilor istorice europene evident că nu a putut fi anulată de cei 45 de ani de dominaţie comunistă. Economia a putut fi schimbată, subordonarea politico-militară a fost eficientă, însă cultura, deşi afectată, şi-a păstrat caracteristicile definitorii. Definiţia lui Kundera (1983) din *Tragedia Europei Centrale* scoate în evidenţă tocmai acest lucru: în perioada comunistă, Europa Centrală este geografic în centru, continuă să aparţină cultural Vestului însă, din punct de vedere politic, este subordonată Estului. Blocul sovietic a fost o regiune politică, însă nu a reuşit să devină şi regiune culturală. Identitatea sa a fost mai apropiată de cea a imperiului decât de identitatea unei civilizaţii. (Este, de altfel,

profund discutabil astăzi dacă Estul poate susţine creearea unei civilizaţii distincte şi diferite de civilizaţia vest-europeană.)

În funcţie de indicatorii lui Deutsch, avem imaginea sintetică asupra a ceea ce formează o regiune: contactele sunt multiple, se derulează pe toate nivelele, sunt consistente şi importante, pentru că produc efecte măsurabile în politică, economie şi cultură, sunt stabile şi se realizează cu uşurinţă, în timp ce valorile de bază sunt compatibile. "Dacă două regiuni devin tot mai apropiate în cultură, comunicaţii, în procese sociale, economice, comerciale şi chiar în chestiuni militare, atunci ele vor deveni foarte probabil părţi componente ale unei singure regiuni".[11]

Sfârşitul războiului rece şi prăbuşirea zidului Berlinului au făcut posibile refacerea legăturilor regionale tradiţionale în Europa Centrală. *Mitteleuropa* este "locul" unui amplu proces de regionalizare şi, pe această bază, de integrare europeană. În termenii tranziţiei postcomuniste, transformarea Europei Centrale este rezultatul "intersectării" a diferite influenţe, contacte şi interese globale şi regionale. De aceea, tranziţia Europei Centrale este considerat ca un fapt semnificativ în şirul tranziţiilor est-europene. În restul Europei de Est tranziţia este o mare incertitudine.

*7. Regionalizarea Europei de Est: Mitteleuropa, Europa de Sud-Est, Balcanii, Euro-Regiunea Baltică, CSI.*

Aşadar, dominaţia sovietică a Europei Centrale (definiţia în sens geografic a zonei) nu a putut anula identitatea regională a acestei părţi a continentului. Re-regionalizarea Europei Est-Centrale s-a constituit într-un factor determinant pentru reintegrarea ţărilor din această regiune în structurile europene şi euro-atlantice. Într-o oarecare (cât de mare?) măsură, *Mitteleuropa* este antecamera integrării europene. Din punct de vedere politic, Europa Centrală este o "virtualitate", succesul economic este o realitate, în timp ce din punct de vedere cultural asistăm la un *resorgimento* spiritual central european pe scară largă. Chiar dacă afirmaţia pare exagerată, cine a intrat în Europa Centrală a intrat în Europa.

Alte procese de regionalizare, pe ruinele politice post-sovietice, însă pe fondul cultural european, sunt în prezent în derulare. Pe baza criteriilor din definiţia lui Deutsch asupra regiunii, putem identifica următoarele sub-regiuni central europene ca fiind reieşite din procesul de regrupare regională a Europei Centrale geografice: *Mitteleuropa* (core Central Europe), *Europa de Sud-Est* (south-eastern Central Europe), *Balcanii* (south Central Europe), *Euroregiunea Baltică* (north-eastern Central Europe). Putem, de asemenea, include în fiecare dintre aceste sub-regiuni următoarele ţări: *Mitteleuropa* - fosta RDG,

Cehia, Polonia, Ungaria, Slovacia, Slovenia, Austria, Croaţia; *Sud-Estul Europei* - România, Bulgaria, Moldova, părţi din Ucraina; *Balcanii* - Serbia şi Muntenegru, Albania, Bosnia-Herţegovina, Macedonia, Grecia, Turcia europeană; *Euroregiunea Baltică* - Estonia, Lituania, Letonia, regiunile de coastă ale Finlandei, Suediei şi Danemarcei. (Vezi Harta 2.) Grupările nu au caracter exclusiv, în sensul că includerea unei ţări într-o anumită subregiune nu exclude participarea sa la o subregiune învecinată.

Cu excepţia statelor baltice, toate celelalte foste republici sovietice s-au regrupat într-o nouă comunitate regională - *Comunitatea Statelor Independente*. Liantul de legătură pentru CSI îl constituie, în principal, infrastructura economică, politică şi militară a fostei URSS, iar liderul acestei formaţiuni este Federaţia Rusă, moştenitoarea politică a defunctei uniuni. În Extremul Orient, Asia Centrală, Caucazul şi Caspica sunt însă procese de regionalizare în curs, care vor influenţa cu siguranţă în viitor harta politică a noului CSI.

## Mitteleuropa. Inclusivitatea procesului integrării europene şi exclusivismul mitteleuropean

Am prezentat anterior semnificaţia procesului de regionalizare în Europa post război rece în contextul fenomenului globalizării. Aşa cum am menţionat, unul dintre procesele de regionalizare cu o puternică dinamică în această perioadă este cel din Europa Centrală, mai precis din zona centrală a acestei regiuni – *Mitteleuropa*. În momentul în care, de pildă, două entităţi sub-regionale tradiţionale în Europa - Cehia şi Bavaria - s-au identificat ca făcând parte din aceeaşi (com)unitate regională, că împărtăşesc o istorie şi tradiţii comune, că Praga este, geografic, mai la vest decât Berlin şi mai aproape de München, reacţia germană a fost aceea a "împărţirii responsabilităţilor identităţii comune". Din acest punct de vedere, *Mitteleuropa* este o reacţie de solidaritate de ambele părţi ale fostei cortine de fier. Ceea ce s-a întâmplat în *Mitteleuropa* a fost pregătit încă de la începutul anilor '80, lucru care, la începutul anilor '90, s-a constituit într-un avantaj regional faţă de alte ţări din Europa de Est.

*1. Core Central Europe - Mitteleuropa.*

"*Mitteleuropa* reapare în discuţia germană şi europeană de fiecare dată când ţările de limbă germană traversează o criză - sau doar o mutaţie profundă - a identităţii lor geopolitice".[12] O astfel de mutaţie profundă este, desigur, marcată de prăbuşirea

zidului Berlinului şi de reunificarea germană. Accepţiunile acordate termenului de *Mitteleuropa* nu au în vedere, însă, numai chestiunea germană. Cel mult se poate spune că problema germană este o parte a problemei mai largi a *Mitteleuropei*, chiar dacă ea pare a fi şi partea cea mai importantă. După Timothy Garton Ash, "... *Mitteleuropa* a fost reintrodusă, ca şi concept, în discursul intelectual german prin intermediul Parisului (Kundera), al Budapestei (Konrad) şi al Pragăi (Havel)".[2] Tony Judt consideră chiar că Mitteleuropa "s-a suprapus parazitar peste problema unificării germane".[13]

Jacques Le Rider, un intelectual francez preocupat de chestiunea Europei Centrale, este de aceeaşi părere: "La fel ca la 1848, modelul germanic de *Mitteleuropa* avea să fie reabilitat de intelectualii din ţările slave central-estice ... Ideea de Europă Centrală a fost un mit care dădea curaj exilaţilor parizieni sau new-yorkezi din timpul tiraniilor comuniste şi intelectualilor dizidenţi care se aventurau să-l formuleze ...". În anii '80, *Mitteleuropa* reprezenta o "tradiţie reinventată", un trecut glorios "reinventat" pentru a combate un prezent nedrept : "... în conjunctura anilor 1980 ... îi vedem pe exilaţii şi pe dizidenţii sovietici participînd la discuţia nostalgică despre *Mitteleuropa* - la fel cum emigranţii anilor 1933-1945 de la Praga, Budapesta şi Viena, adesea evrei, se întâlneau la Paris, Londra, New York şi visau la o Europă Centrală a popoarelor pentru perioada de după război".[14]

Din punct de vedere al momentului receptării publice a subiectului, deşi dizidenţa central europeană s-a înfiripat relativ rapid după eşuarea tentivelor de emancipare de sub tutela sovietică din 1956 (Budapesta), 1968 (Praga) şi 1979 (Gdansk), ea nu s-a putut face auzită în Occident decât după 1980. Lipsa de receptivitate faţă de subiect are în principal o cauză ideologică. T. Judt pune lipsa de receptivitate a *inteligheţiei* occidentale în principal pe seama "surdinei" marxiste, vizibilă, de exemplu în Franţa, unde intelectualitatea pariziană pariază masiv, în toată această perioadă, pe doctrinele de stânga şi simpatizează, uneori făţiş, cu guvernul sovietic. După 1982, "marxismul era în fostele bastioane occidentale la fel de epuizat ca în ţările în care fusese întronat : se deschidea astfel o punte între cele două jumătaţi ale continentului".[15]

În mare parte, decesul ideologic al marxismului constituie reperul fundamental al noii "empatii" occidentale faţă de Europa Centrală. Ceea ce se pierduse, mai cu seamă în Franţa şi Italia, a fost credinţa în marxism, dar nu şi în perpetuarea stângii în general. Din acest punct de vedere, "după iluzia socialismului, avem acum de-a face cu visul unei <Europe independente, unite>" de la Atlantic la Urali. Mitterand, de exemplu, a fost promotorul "casei comune europene", de la Atlantic la Urali. În

Est, purtătorul de cuvânt al curentului este însăşi Gorbaciov. Doctrina internaţionalistă gorbaciovistă are în vedere chiar utopia unificării spaţiului de la Vancouver la Vladivostok.

Însă mişcarea culturală care a readus în discuţie ideea *Mitteleuropei* se va limita, de la bun început, la ceea ce din punct de vedere spiritual putea fi definit ca fiind autentic central european. Deşi a fost o definiţe cu geografie variabilă, nu frontiera spre Est a fost mai greu de definit, ci frontiera spre Vest. Spre Est, frontiera Europei Centrale a fost delimitată de-a lungul liniei de "diviziune culturală dintre creştinătatea occidentală, pe de o parte, şi creştinătatea ortodoxă şi islamul, pe de altă parte".[16] Spre Vest, problema a fost limitată la includerea sau la excluderea Germaniei din Europa Centrală. Din acest motiv, *Mitteleuropa* are în vedere Europa Centrală în sens restrâns (*Core Central Europe*), care poate fi asimilată, în principal, lumii germano-slavo-austro-maghiare de la sfârşitul secolului trecut. Centrul spiritual al acestei lumi este Viena sfârşitului de secol XIX. Jocul ideologiilor de stânga a făcut ca viziunea mitteleuropeană să renască pe ruinele fostei Cortine de Fier după 1990.

*2. "Destinul german" şi "vocaţia austriacă".*

Viziunile mitteleuropene au în vedere, în principal, două modalitaţi-cadru de înţelegere a identităţii central europene. Sunt două concepţii istorice care dau un conţinut diferit regiunii în discuţie. Pe de o parte, perspectiva pur germană (tradiţională, prusacă) este bazată pe ideea de naţiune definită ca *Volk* (etnie) şi *Kultur* (limbă), cultura şi limba germană urmând să constituie, de altfel, baza solidarităţii regionale. Pe de altă parte, avem perspectiva vieneză, care are în vedere fondarea unui "ansamblu istoric formând o totalitate organică, pluriculturală, polietnică şi multinaţională, sudată prin legitimitatea unei Case domnitoare şi printr-o reţea de solidarităţi organice".[17]

Modelul german se referă la naţiunea în sens etnic. Modeul austriac se referă la naţionalitate, în sensul apartenenţei la o confederaţie multinaţională. *Mitteleuropa* este a statelor naţionale, un *Bund* regional sub oblăduire germană.[18] *Zentraleuropa* este a naţionalităţilor, a legăturilor regionale şi supranaţionale, a metropolelor central europene, reunite în cadrul unei confederaţii danubiene. Avem aici de-a face, pe de o parte, cu o viziune privind "destinul german" şi, pe de altă parte, cu o premoniţie asupra "vocaţiei austriece". Desigur, faţă de aceste modalităţi-cadru se pot înregistra variaţii de nuanţe. Imaginea polonezilor, de pildă, asupra Europei Centrale este mai puţin concordantă cu modelul german, după cum, foarte probabil, viziunea slovacilor găseşte foarte puţine puncte de convergenţă cu modelul austriac. De reţinut faptul că iniţiativa redefinirii

Europei Centrale aparţine, totuşi, actorilor din planul doi : cehi, polonezi, maghiari, evrei. Dizidenţii cehi şi maghiari sunt, de altfel, cei mai activi în acest sens.

Tocmai de aceea, modelul dizidenţei central europeane a anilor ‘80 vrea să fie un model de sinteză, o definire prin includere, în care accentul este pus pe recuperarea acelor valori, din ambele viziuni-cadru, care pot contribui la redefinirea spirituală atât a unei “comunităţi de destin”, cât şi a unei “vocaţii comune” central europene. După Istvan Bibó, Europa Centrală are chiar o definiţie negativă - “comunitate de destin în vreme de criză”.[19] Dominaţia sovietică în Europa Centrală a reprezentat un destin în vreme de criză.

*3. Dizidenţa şi alternativa mitteleuropeană la comunismul sovietic.*

Preocuparea esenţială a dizidenţei central europene este, aşadar, aceea a găsirii unei soluţii la criza de identitate generată, pe de o parte, de eşecul revoltelor din anii ‘50 şi ‘60 şi, pe de altă parte, de eşecul lent al societăţii comuniste. Soluţia întrezărită de Havel, Michnic sau Konrad este una regională. 1956 şi 1968 demonstraseră, în viziunea dizidenţilor, eşecul soluţiilor *individuale* de emancipare de sub tutela sovietică a ţărilor central europene. Trebuia în acest caz identificată o soluţie *colectivă*, care să refacă solidarităţile regionale ale ţărilor central europene şi să pregătească terenul pentru o schimbare de sistem. “Regresia politică provocată de către cea ‘de-a doua lovitură de la Praga’, în 1968, ..., determină un mic nucleu de intelectuali cehi să recuze noţiunea de Europa de Est, ca simbol al acceptării de către Occident a unei ordini impuse de sovietici”.[20]

Cercurile intelectuale de stânga occidentale - şi nu numai - se simt solidare cu proiectul dizidenţei *mitteleuropene*, care rămâne, în esenţa lui, îndeosebi prin valoarea sa umanistă, o alternativă de stânga la totalitarismul de tip sovietic.

După Peter Brugge, profesor la Universitatea din Aarhus: “Ideea lui Kundera era să încerce să împingă Cortina de fier de cealalată parte a Cehoslovaciei, să facă o nouă Cortină de fier, de data asta culturală, între Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria, pe de-o parte, şi Rusia, pe de alta. Deci conceptul a servit unor scopuri precise : să sublinieze distanţa dintre ei şi ruşi şi afilierea la Vest, fără a provoca din punct de vedere politic Cortina de fier, care pe atunci încă nu putea fi provocată politic. Pentru germani, care de asemenea vorbeau de *Mitteleuropa* în această perioadă, era un fel de întoarcere la teritoriile pierdute ... Era un mod de a intra în aceste ţări fără a vorbi de politică şi armată. Se refereau la cultură. Era un mod sigur de a ajunge la ţintă, dar fără agresiune. Pe de altă parte, era o emancipare faţă de ceea ce era simţit ca fiind o prea mare influenţă americană. Mişcarea a avut astfel şi o

tentă anti-americană."[21] Acest punct de vedere ne face să înţelegem mai uşor programul ideologic al dizidenţei central europene şi mai ales ne permite o vizionare a programului politic. Interesant, ipotetica reîntoarcere la tradiţie are în vedere un salt înapoi în timp nu numai peste perioada comunistă, dar chiar şi peste întreaga perioadă interbelică. Destinaţia întoarcerii în timp este *fin-de-siècle*-ul. Staţia de oprire - Viena 1900.

*4. Nostalgia imperială austro-ungară - "nevroze, dileme, utopii".*

Pe acest fond, în cadrul resurecţiei spiritualităţii central-europene se poate identifica o componentă neo-imperială, în care imaginea monarhiei austro-ungare beneficiază de culori dintre cele mai romantice.[22] "Câteodată, interesul pe care îl suscită ideea unei cooperări în Europa Centrală reflectă o deziluzie faţă de statele-naţiuni apărute după primul război mondial, fiecare cu minorităţile sale naţionale şi care s-au dovedit foarte vulnerabile la totalitarism, mai întâi de dreapta, apoi de stânga. [...] Pentru unguri, Europa Centrală este o manieră seducătoare de a-şi obloji naţionalismul rănit de aranjamente impuse în urma celor două conflicte mondiale. Astăzi (*J. Rupnik, 1990, n.n.*), istoricii de la Budapesta văd în monarhia dualã austro-maghiară pagina cea mai reuşită a istoriei moderne a Ungariei. Dar această idee permite de asemenea, lucru important, să se abordeze indirect problema Transilvaniei, care în 1918 a fost alipită României şi unde se găseşte o minoritate de aproape două milioane de maghiari. Pentru unguri, Viena reprezintă Occidentul la porţile lor."[23]

Nostalgia (dilema, nevroza?) politică habsburgică îl face pe Pierre Béhar să judece de o manieră foarte critică opera politică a lui Clemenceau, anume tratatele din 1919 şi 1920, care reduceau foarte mult Germania, Austria, Ungaria, Bulgaria şi Imperiul Otoman, recreând Polonia şi creând Ceho-Slovacia şi Iugoslavia. Un număr de state mici, erau sortite să formeze o "clientelă a Franţei împotriva Germaniei pangermaniste şi a Rusiei comuniste; dar Franţa nu mai avea nici mijloacele şi nici voinţa de a asuma această misiune de mare putere".[24]

Unii autori americani se plasează pe o linie de gândire similară în ceea ce priveşte contribuţia principiilor preşedintelui Wodroow Wilson la stabilirea unei noi ordini europene după primul război mondial : după W. Pfaff (1993), "Deciziile de la 1918 nu au oferit nici o soluţie, ci numai complicaţii."[25]

La Jean Bérenger (1990), un alt nostalgic austro-ungar, există motive de reproş "… mai cu seamă faţă de Masaryk, care a fost inventatorul Cehoslovaciei. Aceasta nu avea nici un fundament istoric şi a devenit doar prin bunăvoinţa învingătorilor o Austro-Ungarie în miniatură; singura sa justificare era de ordin geostrategic, grupând cehii şi slovacii, înrudiţi prin limbă, dar

despărţiţi prin istorie, începând din secolul al X-lea. Celălalt stâlp al sistemului său a fost Iugoslavia, unde era vorba de a face să traiască două naţiuni surori, croată şi sârbă, despărţite de istorie şi care s-au dovedit incapabile de a coexista în mod paşnic...".[26]

Anumite evoluţii de până în prezent din fosta Ceho-Slovacie şi, mai ales, din fosta Iugoslavie, confirmă intenţionalitatea politică a unor astfel de proiecte şi viziuni. Ele sunt parte integrantă a proiectelor şi viziunilor mai largi ale *Mitteleuropei*. De aici relevanţa proiectului, în ansamblul său, care trece dincolo de aspectele simplei "coordonări" a ţărilor din zonă pentru integrarea în Europa.

*5. Chestiunea evreiască.*

O notă de distinctivitate oferă conceptul de *Mitteleuropa* şi în ceea ce priveşte chestiunea evreiască. "În monarhia habsburgică, germanii au fost în majoritate reprezentanţii ideologiei naţionaliste, împotriva supranaţionalităţii 'cacaniene', iar principalii apărători ai 'mitului habsburgic' s-au recrutat în provincii (Boemia, Galiţia, Bucovina, Slovenia, Croaţia, etc.) sau printre evrei".[27]

Părinţii lui Sigmund Freud erau originari din Polonia, Edmund Husserl şi Gustav Mahler au copilărit în Moravia, Julius Zeyer şi Franz Kafka s-au născut la Praga - "... evreiii secolului XX au fost principalul element cosmopolit al Europei Centrale : ei au fost liantul său intelectual, o versiune concentrată a spiritului său, creatorii unităţii sale spirituale. Acesta este motivul pentru care iubesc moştenirea evreiască", se confesează Kundera, "şi mă agăţ de ea cu atâta pasiune şi nostalgie de parcă ar fi propria mea moştenire".[28]

Tragedia evreilor central europeni face parte, şi ea, din destinul tragic al întregii arii. Spune şi J. Rupnik : "Hitler a distrus evreii. Stalin a expulzat germanii. Care ar fi atunci sensul unei Europe Centrale fără participarea a două dintre componentele sale definitorii vitale?"[29] şi, mai departe, "Majoritatea personalităţilor culturale legate de *fin-de-siècle*-ul vienez erau evrei neoriginari din Viena ..."[30]

Redescoperirea Europei Centrale, a barocului, a iraţionalului şi a *fin-de-siècle*-ul vienez are, din acest punct de vedere semnificaţia redescoperirii părţii cosmopolitane, universale din identitatea multiculturală a imperiului. Viena fără evrei nu (mai) este Viena. Mare parte a culturii mitteleuropene de limbă germană este produsul comunităţii evreieşti. Limba germană are, în elementul evreiesc, principalul său agent universalist. Redescoperirea actuală a *acestei* culturi central europene implică de la sine şi refuzul naţionalismului şi al produsului său secundar, antisemitismul. (J. Rupnik, 1990)

Aici se cuvine o observaţie : considerarea naţionalismului ca responsabil de apariţia antisemitismului este amendabilă, în

sensul în care nu toate naţionalismele central europene sunt antisemite. Este, bineţinţeles, dificil de evaluat care anume naţionalisme nu sunt antisemite, însă la fel de dificil este de afirmat că, de exemplu, naţionalismul polonez a fost şi antisemit.

Mai departe, pe linia viziunii mitteleuropene, se consideră că cele două totalitarisme (de dreapta înainte şi, după 1945, de stânga) au şters până la atenuare produsele acestei culturi, îndeosebi în literatură. Redescoperirea literaturii central europene, în frunte cu operele lui Kafka, se înscrie în cadrul revirimentului spiritual mitteleuropean, în general. Trei peisaje literare deosebit de interesante - Praga, Galiţia, Bucovina - aveau o trasătură comună importantă - rolul evreilor în fiecare dintre aceste medii literare şi intelectuale :"Creatorii evrei sunt cei care le-au dat o fizionomie lesne de recunoscut acestor 'centre periferice' ale literaturii de limbă germană. ... această cultură evreiască de limbă germană la Praga, în Galiţia şi în Bucovina ... constituie o 'altă' literatură, pe care s-ar cuveni s-o numim <evreiască de limbă germană>". Recuperarea dimensiunii evreieşti a *Mitteleuropei* devine, astfel, parte a procesului de redescoperire a unei vechi regiuni. Observaţia anterioară se menţine însă – recuperarea moştenirii evreieşti se opune recuperării moştenirii culturilor naţionale din spaţiul central european?

*6. Redefinirea identităţii germane.*

"Problema dezechilibrului european nu vine din reunificarea naturală şi deci normală a Germaniei, ci din distrugerea ansamblului austro-maghiaro-slav care o contrabalansa".[31] Din acest punct de vedere, în 1990, directorului Observatorului european de geopolitică, Yves Lacoste considera că "Problema sârbească şi problema germană sunt în Europa principalele subiecte de îngrijorare. (...) În 1990, problema germană părea rezolvată. (...) Ascensiunea actuală a extremei drepte, dacă se combină cu forţa organizaţiilor de refugiaţi (...) poate da o nouă amploare revendicărilor asupra fostelor pământuri germane pe care le-au pierdut. La rândul lor, sârbii consideră dezmembrarea Iugoslaviei ca pe un efect al noilor maşinaţiuni germane".[32]

Mai departe, după acelaşi autor (1993) :"Problema germană riscă să fie foarte periculoasă în viitor. (...) Această superputere economică îşi va regăsi, fără îndoială, fostele câmpuri de expansiune în *Mitteleuropa* şi le va extinde în spre estul Europei. (...) *Aussiedler*-ii, persoane care pot face dovada originii germane, chiar îndepăratate, ceea ce le dă dreptul să fie primite în Germania şi recunoscute drept cetăţeni germani, vin în număr mare - 397.000 în 1990, 230.000 în 1992. (...) Organizaţiile de refugiaţi îşi extind astăzi influenţa în ex-RDG, acum că nu mai

sunt interzise. (...) Posibilele redecupări de frontiere (după modelul a ceea ce se produce în Cehoslovacia, în Iugoslavia şi poate şi în alte părţi) îi fac pe unii să viseze. (...) O naţiune nu poate face abstracţie de teritoriile sale istorice. (...) Unii încep să spere în formarea a ceea ce ar putea fi un fel de <al IV-lea Reich>".[33]

Există, după cum se vede, exagerări de ambele părţi. De aceea, un alt cercetător francez, Michel Korinman, vorbeşte mai degrabă de un "pangermanism paşnic", de o nouă apropiere de *Mitteleuropa*, care ar insinua că statele-naţiuni sunt depăşite, folosind grupurile minoritare ... şi militând pentru apărarea drepturilor lor specifice. *Mitteleuropa* germană a acestui sfârşit de secol XX ar lua forma unei zone de influenţă culturală (inclusiv în sistemele educative, universitare, ştiinţifice sau în mass-media) şi, bineînţeles, economică, financiară şi comercială.[34]

Atitudinea franceză şi, indirect, atitudinea UE faţă de o asemena eventualitate este sugestiv formulată de M. Foucher astfel :"Europa Centrală este o metonimie - fondul problemei este de a gestiona în termeni noi interacţiunea franco-germană. Restul va veni după. Europa lărgită nu are un sens în viitor decât dacă prinde viaţă ca o reţea de state - dar şi de regiuni sau oraşe - în jurul unui proiect comun."[35] *Mitteleuropa* este un astfel de proiect comun. În treacăt fie amintit, după 1990, contribuţia Franţei la redefinirea Mitteleuropei a fost minimă. Franţa este, într-un fel incapabilă să-şi administreze moştenirea geopolitică rezultată prin sistemul de tratate de la Versailles. O "oboseală" franceză pare a fi din ce în ce mai vizibilă şi în ceea ce priveşte celelalte chestiuni ale construcţiei europene.

Motiv pentru care, în ce ne priveşte, putem constata că Franţa nu mai are o politică (diferită) în Europa Centrală. Probabil nici nu mai este posibilă în contextul existenţei UE. Totuşi, Franţa pare că şi-a abandonat moştenirea central europeană. Politica Franţei faţă de ţările din zonă, atunci când nu are în vedere apartenţa lor la ipotetica "francofonie", se subordonează imperativelor cooperării franco-germane. Parisul poate negocia direct cu Bonnul. Nu (mai) trebuie să implice sateliţii central europeni. Nu acelaşi lucru este valabil în ceea ce priveşte politica Franţei faţă de estul Europei. Există, încă, o competiţie între Paris şi Bonn în ceea ce priveşte relaţiile cu Rusia.

*7. Aspiraţiile central-europenilor pentru integrarea euro-atlantică.*

Vaclav Havel relansează, cu ocazia primei sale vizite în calitate de preşedinte al Cehoslovaciei, în ianuarie 1990 în Polonia şi Ungaria ideea unei "reîntoarceri comune înspre Europa". Partea poloneză răspunde destul de vaforabil. Bronislav Geremek, ministrul de externe polonez declară că "Procesul

democratizării creează o convergenţă de interese între Polonia, Cehoslovacia şi Ungaria”.[36]

Pentru Geremek, modelul de integrare regională este acela al Beneluxului : “Aceste trei ţări se reintegrează în Europa, în modelul său economic şi politic de civilizaţie. Fiecare dintre ele caută să strângă legăturile cu Comunitatea Europeană, să-şi expună opiniile asupra schimbărilor prin adeziunea la Consiliul Europei. (...) *De ce nu împreună?* (sublinierea lui A. Reszler - n.n.) Aceasta sporeşte posibilităţile noastre în toate domeniile, creând o forţă de care dispune, separat, fiecare dintre noi”.[37] <Marele Proiect> este deja evident: nucleul (*core*) format din trei ţări, la care s-ar putea adăuga, treptat, formând un cerc exterior România, Croaţia, Slovenia.

Tentaţia revenirii în Europa este destul de mare în 1990. Este chiar o euforie generalizată în primii ani după 1989 în cele mai multe ţări central europene. Atracţia irezistibilă a “Europei” creează şi primele noi tragedii. Reacţia republicilor (încă) iugoslave Slovenia şi, mai apoi, Croaţia nu se lasă aşteptată. După profesorul P. Bugge (1997) : “Dacă aceste ţări reuşesc să se prezinte ca parte a ‘adevăratei’ Europe, au şanse mari de a intra în UE şi în NATO. Cred că exemplul situaţiei din fosta Iugoslavie este foarte bun: deşi, din punctul meu de vedere, Tudjman şi Milosevici sunt foarte asemănători, foşti comunişti, naţionalişti, dictatori, autoritari - Tudjman ceva mai fanatic, dar principial sunt făcuţi din acelaşi material. Ei bine, Tudjman subliniază permanent că Croaţia este o ţară catolică, o ţară ce aparţine adevăratei Europe, Europei Centrale. La fel ca şi slovenii, care chiar mai mult, aparţin părţii austriece a imperiului”.[38] (*Slovenia a aparţinut Cisleithaniei, partea austriacă a imperiului, spre deosebire de Croaţia, care a aparţinut Transleithaniei, partea maghiară a imperiului - n.n.)* Alternativa la “eşuarea” proiectului includerii în Europa Centrală a fost aceea a “căderii” în Balcani. Separaţia Croaţia-Serbia are, din punct de vedere regional, exact această relevanţă : Croaţia este central europeană, Serbia este balcanică; Zagreb este mai aproape de Viena, geopolitic, decât de Belgrad, din punct de vedere geografic; Liubliana este un oraş central european, Sarajevo este capitala dezastrului din Balcani, etc.

*8. Structuri şi instituţii regionale - Gruparea de la Visegrad, CEFTA, Iniţiativa Central Europeană.*

Agregatul instituţional rezultat în urma deosebit de intensei dezbateri culturale din anii ‘80 şi activismul cultural de la începutul anilor ‘90 nu au fost, însă, pe măsura grandorii proiectului mitteleuropean.[39] Gruparea de la Visegrad a fost, de la bun început, înţeleasă ca o modalitate de detaşare a ţărilor membre (Cehoslovacia, Polonia, Ungaria) de celelalte ţări

aparţinătoare până în 1989 blocului sovietic. Totuşi, rezultatele obţinute nu au satisfăcut aşteptările. Polonia a fost reţinută în implicarea sa în acest proiect din cauza "imaginii postimperiale" pe care o crea, în subsidiar, această grupare. Liderii cehi au manifestat şi ei unele rezerve faţă de ideea unor programe de cooperare mult mai concrete de teama, de asemenea în subsidiar ca nu cumva grupul să constituie o formă mascată a Vestului de a ţine la depărtare ţările central europene. Slovacia, după ce a devenit stat independent, a manifestat în permanenţă reţineri, îndeosebi faţă de rolul de lider informal pe care, uneori, şi-l asuma Ungaria.

Mai importantă decât cooperarea regională a acestor ţări a fost "imaginea" pe care grupul de la Visegrad a creat-o şi întreţinut-o în Occident. În permanenţă Visegradul a fost perceput, încurajat şi susţinut ca fiind cel mai avansat pe calea reformelor. Reforma în Est, în general - cu excepţia Rusiei - a fost identificată cu reformele Visegradului. Imaginea Visegradului a creat mult mai multe rezultate politice decât a generat cooperarea economică dintre ţările care compun gruparea.

Una dintre formele de cooperare regională între statele central europene care s-a dovedit viabilă a fost în domeniul economic. Convenţia Central Europeană de Liber Schimb (CEFTA), semnată în decembrie 1992 şi intrată în vigoare în martie 1993, s-a dovedit a fi, într-adevăr, un instrument instituţional care a contribuit de o manieră concretă la pregătirea ţărilor central europene membre în perspectiva integrării europene. CEFTA s-a extins treptat, cuprinzând şi alte ţări central europene şi sud-est europene, precum România şi Bulgaria. Economic, CEFTA este o poartă de intrare în comerţul liber şi în Uniunea Europeană. Chestiunea este că, pe termen lung, includerea unor ţări a căror economie nu era pregătită pentru examenul comerţului liber a generat consecinţe negative vizibile. (În România, produsele alimentare din Ungaria (îndeosebi carne), subvenţionate de guvernul de la Budapesta, au pătruns pe piaţa internă la preţuri mici, conducând la dislocarea producătorilor autohtoni. Cantitav şi valoric, exporturile unor ţări ca România în ţările CEFTA de fapt a scăzut, deşi era de aşteptat să crească.)

Iniţiativa Central Europeană (CEI) este o altă formulă de colaborare regională, anterioară proiectului mitteleuropean. Originea acestei iniţiative datează încă din anul 1978, odată cu crearea regiunii Alpi-Adria, care cuprindea nordul Italiei, Bavaria, Austria şi unele districte de la graniţa cu Ungaria. CEI are ca principal promotor Italia (fostul ministru de externe Giani de Michelis a jucat un rol deosebit în acest sens) şi prezintă, ca iniţiativă politică, o perpectivă sud-europeană asupra a ceea ce mai târziu a devenit "proiectul *Mitteleuropa*". Denumită iniţial şi "Pentagonala", Iniţiativa Central Europeană s-a lărgit treptat şi a

cuprins în programele sale de cooperare inclusiv ţări ca Ucraina şi Belarus. Dimensiunea pe care a atins-o CEI face ca programele sale să aibă mai degrabă o substanţă de cooperare politică, de apropiere est-vest şi de încurajare a contactelor regionale, sub forma bilateralelor, trilateralelor, etc. Nu este mai puţin adevărat că "Alpe-Adria" şi CEI tindeau să excludă Germania din configuraţia lor regională.

*

Concluzia lui Jaques Le Rider ne serveşte pentru a încheia acest capitol: "*Mitteleuropa* nu mai există decît ca o amintire, uneori nostalgică şi sentimentală, a unei comunităţi culturale în care numele de oraşe şi de provincii şi formele vieţii cotidiene ... îi păstrează amintirea. Se vede cum cele două tradiţii germanice ale *Mitteleuropei* - de o parte tradiţia germană a unei zone de influenţă mergând până la ţările baltice, de cealaltă parte tradiţia austriacă a unui spaţiu dunărean şi balcanic - şi-au găsit o actualitate incontestabilă. Analiza critiză a moştenirii istorice a programelor *Mitteleuropei* germanice dezvăluie şi ce-i mai rău (o ancestrală tendinţă de hegemonie) şi ce-i mai bun : o "altă comunitate" europeană, de la Berlin la Baltica, de la Viena la Adriatica şi la Marea Neagră, care ar putea servi drept intermediar cultural, economic şi politic între Comunitatea de la Bruxelles şi marea Europă, aceea care ar trebui să se întindă până la Urali".[40]

Totuşi, semne de întrebare persistă. A fost *Mitteleuropa* doar o modă trecătoare de a umple vidul lăsat de marxism cu nostalgii şi iluzii? Se poate construi *Europa Centrală* înainte sau după aderarea la Uniunea Europeană? A fost *Mitteleuropa* eficientă pentru departajarea pretendenţilor ei faţă de restul Europei de Est?

Opinia noastră este că viziunea mitteleuropeană, în varianta sa post razboi rece, a fost de la bun început exclusivistă, pentru că s-a rezumat numai la statele (naţiunile) care odinioară au format o regiune multietnică în centrul Europei. Este clar astăzi că, de pildă, o ţară ca Bulgaria nu poate fi integrată în Europa folosind o ideologie sau un vehicul mitteleuropean. Mitteleuropa exclude ţări ca Serbia sau Bulgaria. În plus, Mitteleuropa a încurajat o anumită nostalgie imperială în unele capitale central europene, nostalgie care a îngrijorat statele vecine. Reacţia atât de violentă a sârbilor este, într-o oarecare măsură, o consecinţă a excluderii lor, la fel de violente, din geografia unei regiuni de care aparţin istoric. În economie, noua Europă Centrală a promovat o zonă comercială de liber schimb, o antecameră a integrării europene, dar care pe termen lung a creat prejudicii economice statelor nepregătite pentru un astfel de acord. Nu mai puţin

adevărat, cel puţin în opinia subsemnatului, Mitteleuropa a creat şi o falsă problemă, anume a opus atât de necesara recuperare a moştenirii evreieşti a regiunii cu recuperarea moştenirii naţionale a naţiunilor eliberate de comunism. Este posibil ca în acest fel să fi contribuit la exacerbarea demagogiei naţionaliste a unor lideri naţionali. În sfârşit, dar nu în cele din urmă, din punct de vedere cultural Mitteleruopa a generat o efervescenţă intelectuală, o "modă" culturală în întreaga regiune, care a depăşit vechea demarcaţie Est-Vest şi a stimulat procese culturale reconstitutive la nivel naţional. Ideologia supra-naţională a mitteleuropei, rezultată din jocul ideologiilor de stânga, a generat reacţia culturilor naţionale, creditate de însăşi ideologia mitteleuropeană ca având o orientare de dreapta. Pe un plan mai larg, reacţia la ofensiva simbolică a Mitteleuropei a catalizat procesul de redefinire a culturilor naţionale central şi est-europene post comuniste. Dacă datorăm ceva Mitteleuropei, nu datorăm la ceea ce a vrut să construiască, ci mai degrabă la ceea ce a provocat, respectiv reacţia culturală la nivel local, naţional. Din acest punct de vedere, dincolo de atractivitatea şi celebritatea sa intelectuală în anii '90, Mitteleuropa pare a fi fost o simplă haltă pe drumul integrării europene.

**NOTE:**

1. Lucrările în domeniul globalizării abundă în ultima perioadă. Pentru interesul sociologilor, reţin atenţia îndeosebi: M. McLuhan & B.R. Bowers, *The Global Village. Transformation in World Life and Media in the 21st Century*, ediţia a II-a, 1991; Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, 1993; Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, 1990; I. Sklair, *Sociology of the Global System: Social Change in Global Perspective*, London, 1991.

2. O prezentare a dinamicii procesului globalizare-regionalizare, vezi în I. Bădescu, D. Dungaciu, *Sociologia şi Geopolitica Frontierei*, Ed. Floarea Albastră, Bucureşti, 1995, vol. I, pag. 136-213.

3. După Ewan Anderson, "Geopolitics and the Future of Democracy and Market Economies in the Euro-Atlantic Security Zone", material prezentat la conferinţa *The New Geopolitics of Eurasia*, Garmish-Partenkirchen, Germania, 1995.

4. Susan Strange, "Political Economy and International Relations", în Ken Booth & Steve Smith, *International Relations Theory Today*, Polity Press, 1995, pag. 160.

5. *Ibidem*, pag. 161.

6. Richard Rosecrance, *The Rise of Trading States: Commerce and Conquest in the Modern World*, New York, 1995, apud. Klaus-Achim Boesler, "Geopolitics", Political Geography

and Security Policy in Post-Cold War Europe", material prezentat la conferinţa *The New Geopolitics of Eurasia*, Garmish-Partenkirchen, Germania 1995.

7. Karl Deutsch et al., "Political Community and the North Atlantic Area", Princeton 1957, apud. K. W. Thompson, *Masters of International Thought*, Louisiana State University Press, 1981, pag. 119.

8. *Ibidem*, pag. 118.

9. C. Gore, *Regions in Question, Space, Development Theory and Regional Policy*, London, 1984, pag. 224, apud. I. Bădescu, D. Dungaciu, *opera cit.,* vol II, pag. 17.

10. *Ibidem*, vol. I, pag. 327.

11. *Ibid.,* pag. 329.

12. Jacques Le Rider, *Mitteleuropa*, Press Universitaires de France, 1994, varianta în limba română, Editura Polirom, Iaşi, 1997, pag. 18.

13. Timothy Garton Ash, "Mitteleuropa", în *The Uses of Adversity*, Random House, New York, 1989, traducere în limba română în Adriana Babeţi, Cornel Ungureanu (coord.), *Europa Centrală : Nevroze, Dileme, Utopii*, Editura Polirom, Iaşi, pag. 55. în limba română, vezi de asemenea, Timothy Garton Ash, *Foloasele prigoanei. Lanterna magică*, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1998 (traducere de Catrinel Pleşu). După Michel Foucher " ... noţiunea de Europa Centrală este o reprezentare cu geometrie variabilă ... după cum locul în care se vorbea despre ea se numea Viena, Berlin sau Triest, Paris sau Londra.", vezi în "Fragmente de Europa: Unificări şi Fracturi", din *Fronts et frontieres*, Fayard, Paris 1991, pag. 515-518, pag. 101.

14. T. Judt, "Redescoperirea Europei Centrale", în *opera cit.,* pag. 17.

15. Jacques Le Rider, *opera cit.,* pag. 27 şi 150.

16. Tony Judt, opera cit., pag. 28.

17. O prezentare a unui autor român (printre singurele, de altfel, după 1990) privind disputa "identităţii central europene" se poate găsi în Elena Zamfirescu, *Mapping Central Europe*, Clingendael Paper, Haga, 1996.

18. J. Le Rider, *opera cit.,* pag. 70.

19. Cel puţin acesta este înţelesul pe care il acordă chiar Friedrich Naumann, creatorul termenului, în lucrarea sa din 1915 intitulată chiar *Mitteleuropa*.

20. Istvan Bibó, *Misére des petits États d'Europe de l'Est,* 1946, reeditare Paris, 1993.

21. M. Foucher, *opera cit.,* pag. 99.

22. Jacques Rupnik, " în căutarea Europei Centrale", în *A Treia Europă*, nr. 1/97, pag. 233.

23. Peter Bugge, “Europa Centrală există acolo unde oamenii vorbesc despre ea”, în *A Treia Europă*, nr. 1/97, Polirom, Iaşi, 1997, pag. 161-162.

24. Pierre Béhar, “Du I[er] Reich au IV Reich. Permanence d’une nation, renaissance d’un État”, Paris, 1990, apud. J. Le Rider, *opera cit.,* pag. 72-73.

25. W. Pfaff, *The Wrath of Nations. Civilization and the Furies of Nationalism*, Simon and Schuster, New York, 1993, pag. 225.

26. Apud. J. Le Rider, *opera cit.,* pag. 64-65.

27. *Ibidem*, pag. 100-101.

28. Milan Kundera, “Tragedia Europei Centrale”, în Adriana Babeţi, Cornel Ungureanu (coord.), *Europa Centrală : Nevroze, Dileme, Utopii*, Editura Polirom, Iaşi, pag. 229-230.

29. J. Rupnik, *opera cit.,* pag. 52.

30. *Ibidem*, pag. 46. în ajunul primului război mondial, repartiţia naţionalităţilor în monarhia habsburgică era următoarea: 23,9 ţ germani, 20,2 ţ unguri, 12,6 ţ cehi, 3,8ţ slovaci, 10ţ polonezi, 7,9ţ ruteni, 2,6ţ sloveni, 5,3 ţ croaţi, 3,8ţ sârbi, 1,2ţ bosniaci, 6,4ţ români, 2ţ italieni. Karl Renner, social-democrat austriac, le refuza evreilor autonomia culturală, pe motivul că ei nu reprezentau decât o confesiune şi nu puteau fi consideraţi o *naţionalitate*. Nu sunt cifre exacte asupra evreilor, însă la Praga, de exemplu la 1880, peste 40 ţ din evreii declaraţi ca vorbitori de limba germană sunt evrei. 1924 - anul morţii lui Kafka - reprezintă, după constituirea Cehoslovaciei, încheierea simbolică a perioadei “pragheze” a culturii centrale europene dominată de scriitorii evrei.

31.Pierre Behar, *apud.* J. Le Rider, *opera cit.,* pag. 73. După cum arată Le Rider, dezbaterea asupra *Mitteleuropei* apare în RFG după 1985. în 1987, Helmut Schmidt vorbeşte la Congresul SPD din 9-10 decembrie (partidul la putere în Germania din 1998). Există de asemenea o Fundaţie Friedrich Naumann în Germania (aparţine de FDP - liberalii germani) şi o Fundaţie Coudenhove-Kalergi în Elveţia.

32. Yves Lacoste, *apud.* J. Le Rider, *opera cit.,* pag. 29-30.

33. *Ibidem*, pag. 45.

34. Michel Korinman, “La longue marche des organizations de refugies allemands de 1945”, în *Herodote*, nr. 68/1993, apud. J. Le Rider, *opera cit.,* pag. 44.

35. M. Foucher, *opera cit.,* pag. 101.

36. Vezi în André Reszler, “între identitate culturală şi iluzie politică”, în Adriana Babeţi, Cornel Ungureanu (coord.), *Europa Centrală : Nevroze, Dileme, Utopii*, Editura Polirom, Iaşi, pag. 116.

37. Bronislav Geremek, “Pour Europe”, în *Le Monde*, 1 martie 1990, apud. Adriana Babeţi, Cornel Ungureanu, *opera cit.*, pag. 116.

38. Vezi interviul “Europa Centrală există acolo unde oamenii vorbesc de ea”, în *A Treia Europă*, nr. 1/97, pag. 162.

39. O analiză asupra formelor de cooperare regională în Europa Centrală, vezi în materialul lui Adrian Pop, “Romania and the Central European Project”, *CENTRAL EUROPEAN ISSUES*, vol. 3, no.1, 1997. Adrian Pop realizează, de altfel, o lucrare mai amplă asupra cooperării regionale în Europa de Sud-Est, în anul 1998, în cadrul Colegiului NATO din Roma. Cartea este publicată sub egida Colegiului NATO.

40. Jacques Le Rider, *opera cit.,* pag. 162-163.

# EUROPA BALCANICA SI GEOPOLITICA IMAGINARULUI

## Balcanii – concept şi imagine. O metaforă substituită realităţii

*Darie Cristea*

### Renaşterea problemei orientale. O ipoteză privind Balcanii şi Europa de Sud-Est

Spaţiului sud-est european, având "centrul de greutate" în Peninsula Balcanică, îi sunt suprapuse cel puţin două etichete. Există, astfel, esenţializarea negativă a acestei părţi a continentului, opusă Europei Occidentale şi Centrale, circumscrisă etichetei "balcanice", având nu numai actualitate, ci şi o carieră şi o persistenţă istorică imposibil de trecut cu vederea. A doua etichetă ce vizează acest spaţiu este cea "sud-est europeană". Conceptul de "Europa de Sud-Est" apare astăzi, celor preocupaţi de arhitectura noii Europe, ca unul neutru, pur descriptiv, înscris firesc în geografia continentului european şi, ceea ce de multe ori nu se spune, dar se subînţelege, ca un concept care descarcă spaţiul vizat de stigmatul balcanic. Căci, fără îndoială, termenul de "Balcani" şi-a depăşit de mult sfera proprie de aplicaţie, ajungând să fie, de două secole încoace, sinonim cu războiul, tensiunile interetnice şi interconfesionale, promiscuitatea, sărăcia, pe scurt, tot ceea ce înseamă **răul** în Europa. Astfel, pentru cea mai tulbure zonă a Eurasiei, cuprinzând Orientul Mijlociu, Caucazul şi prelungindu-se până în Afghanistan, în teoria relaţiilor internaţionale se foloseşte denumirea de "Balcanii Eurasiei" [655]. Mai mult, conceptul de "Balcani" şi derivatele sale îşi depăşesc treptat, nu numai aria

[655] Zbigniew Brzezinski, *Marea tablă de şah – supremaţia americană şi imperativele sale geostrategice*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2000, pp. 139-169

geografică de referinţă (sud-estul Europei), ci şi rolurile de stigmate geopolitice, ele căpătând, ca etichete negative, o şocantă cvasigeneralitate: este de menţionat, aici, celebra definiţie a sexualităţii dată de Emil Cioran: "sexualitatea: balcanism al trupurilor" [656].

Aşa sunt percepuţi Balcanii astăzi. Dar cum vor fi ei văzuţi mâine, din perspectiva proceselor de lărgire a NATO şi UE (procese care deja au luat serios în calcul partea catolică a Europei Centrale şi de Est)? Evident că fondul "chestiunii balcanice" (sau ar trebui să spunem, pe linia secolului al XIX-lea, al "problemei orientale") se va schimba foarte greu – a pune pe picioare o democraţie viguroasă şi o economie de piaţă care să aducă standardele de viaţă din zonă aproape de cele "europene" nu este deloc uşor. În plus, Peninsula Sud-Est Europeană are şi această imagine tradiţional deteriorată, atât de deteriorată încât multă lume (includem aici un număr mare de politicieni), fie de *aici*, fie de *acolo*, consideră că statele balcanice nu sunt decât geografic în Europa. Şi aceasta, nu luate unul câte unul, ci în bloc, ca state balcanice.

Existenţa unui *bloc balcanic*, de care fiecare ţară din zonă *se leapădă*, este o realitate subiectivă pe care nebalcanicii – şi chiar o parte a sud-est europenilor – o iau ca atare, fără să îşi facă procese de conştiinţă. Situaţia este cu atât mai supărătoare cu cât acest bloc balcanic este, de cel puţin două secole, materializarea acelui stigmat al zonei descris anterior. Investigarea modului în care o astfel de realitate subiectivă este construită şi ajunge să se autoreproducă (în acest sens, *se ştie că războaiele din fosta Iugoslavie au fost interpretate de mulţi analişti ca indicatori ai renaşterii "problemei orientale"*) este cu atât mai importantă cu cât reflecţia geopolitică, indiferent de nivelul de putere de la care este realizată, asupra zonei balcanice şi, chiar asupra întregului sud-est european, va avea ca punct de plecare stereotipurile, stigmatele etc., statuate în trecut şi, aparent confirmate astăzi, asociate termenului de "Balcani" [657]. Conceptul de "Balcani" conţine stigmatul. Asocierea ţărilor şi populaţiilor sud-est europene sub umbrela balcanică s-a făcut, şi se face şi acum, după cum va arăta această lucrare, doar pentru a exprima acest stigmat.

Necesitatea schimbării de imagine este evidentă, atât din punct de vedere al elitelor occidentale cât şi al celor locale, cu atât mai mult cu cât se caută o modalitate de articulare a

---

[656] Emil Cioran, *Silogismele amărăciunii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p.90

[657] "De regulă, conflictele geopolitice se întemeiază pe *reprezentări geopolitice* (s. ns. D.C.) ce utilizează nu numai datele prezentului, ci se referă la situaţii şi conflicte care urcă în timpul trecut" (Sergiu Tămaş, *Geopolitica*, Editura Noua Alternativă, Bucureşti, 1995, p.53)

incriminatului spaţiu la Europa Unită. Întrebarea care se ridică este, la acest început de mileniu, următoarea: se pot "europeniza" Balcanii? Una din încercările de a da un răspuns afirmativ este, se pare, atât din zona politicului cât şi a mass-media, rebotezarea, tot în bloc, a întregului spaţiu, sperându-se ştergerea treptată a păcatelor zonei odată cu încarcerarea lor definitivă sub eticheta de "Balcani". Noul nume este, repetăm, Europa de Sud-Est, nume care prezintă câteva avantaje certe: permite cuprinderea în regiunea denumită a unei ţări ca România, care nu putea fi clar inclusă nici în aria balcanică, nici în cea central-europeană; apoi, noua etichetă este neutră, neavând încărcătura afectivă/negativă a balcanicităţii; în plus, aceasta fiind "cireaşa de pe tort", implică apartenenţa zonei la care se referă la Europa. Se uită însă că un concept precum Europa de Sud-Est are istoria lui şi a beneficiat de o serie întreagă de definiţii şi arii de cuprindere, de la Europa Sud-Estică sau Sud-Orientală a lui Iorga până la deloc simpatica Sudosteuropa la care face referire ideologia nazistă.

Dacă, din punct de vedere istoric, Europa de Sud-Est nu este nici pe departe o denumire pur descriptivă, geografică, neutră, nici scoaterea ei de la naftalină în anii '90 nu are darul de a putea număra atributele de mai sus. Ţinând cont de miză ("europenizarea", atât instituţională cât şi la nivel de imagine, a Balcanilor), noua etichetă poate fi văzută ca interfaţa unei "laturi luminoase" (aflată încă în construcţie, sub contract occidental) a ariei balcanice, esenţializarea pozitivă, alter-ego-ul ei integrabil, deci o trimitere la posibilitatea extinderii "civilizaţiei" în chiar marginea orientală, tradiţional văzută ca tulbure, a bătrânului continent. Să înceapă oare revalorizarea, integrarea europeană a spaţiului balcanic, printr-un joc al etichetelor, printr-un superstiţios proces de "rebotezare a copilului bolnav"? Oricare ar fi situaţia şi oricare ar fi soluţia, un lucru este cert: într-adevăr, aşa cum spunea Keyserling [658], dacă Balcanii nu ar fi existat, ar fi trebuit inventaţi, pentru ca Europa să îşi poată evacua latura întunecată spre Orient. Ceea ce Keyserling nu ştia, dar astăzi, cu ajutorul sociologiei interacţioniste, este uşor de demonstrat, este faptul că Balcanii chiar au fost inventaţi.

Rezolvarea stigmatului balcanic apare astăzi, poate mai mult chiar decât rezolvarea problemelor obiective cu care se confruntă statele din zonă, drept calea de a soluţiona polarităţile istorice pe care a fost construită, cel puţin până acum, Europa:

VEST vs. EST, EUROPA CENTRALĂ vs. BALCANI, VIENA vs. SARAJEVO, CATOLICISM vs. ORTODOXIE. Şi aceasta, atât pentru că Balcanii sunt "prototipul Europei" [659], aşa cum spune

---

[658] Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*, Institutul European, Iaşi, 1993, p.274

[659] Keyserling, op. cit., p.309

acelaşi Keyserling, cât şi pentru că Europa însăşi nu există ca şi realitate neutră, geografică, ci doar prin latura sa culturală şi politică. Observaţia lui Dimitrie Gusti este, în acest sens, remarcabilă: "Europa nu este un termen corespunzător unei noţiuni ştiinţifice geografice. Geografia tăgăduieşte existenţa unui continent al Europei, care apare ca o prelungire triunghiulară a Asiei (...) Europa este însă un continent uman, o creaţie spirituală, o splendidă manifestare de voinţă şi gândire. Europa nu înseamnă deci un teritoriu, ci o idee social-spirituală"[660].

## Critica reprezentărilor Orientului, Balcanilor şi Europei de Est –ştiinţă sau vânătoare de vrăjitoare?

Modernitatea consacră primatul Europei – propagat în întreaga lume prin vehiculul colonial (propulsat de superioritatea tehnică şi militară a micii peninsule vestice a Asiei), acesta este asociat şi unor raportări specifice la ariile geografice şi culturale din afara continentului. Apar tezele superiorităţii omului alb, se răspândeşte ideea iluministă a necesităţii implicării sale în viaţa şi guvernarea celorlalţi, o comodă justificare pentru practicile unui liberalism feroce, acţionând la scară mondială.

Transferând aceste realităţi în planul raportului putere-cultură, înţelegem cum universităţile, studiile, cărţile europenilor devin, mai uşor ca oricare altele, valori universale. O bună parte a acestora vor viza, evident, monitorizarea, în stilul speculativ, specific secolelor XVIII-XIX, zonelor de interes din afara lumii "civilizate". Percepţii mai mult sau mai puţin deformate, stereotipuri, proiecţii răsturnate ale europenismului, toate vor concura, se vor intersecta în literatura, presa, rapoartele oficiale, studiile ştiinţifice ale europenilor care vor avea, ca obiect, fie un Orient vast, aproape indefinit, fie ariile geografice şi culturale mult mai apropiate, chiar din Europa, dar imposibil de inclus în spectrul lumii civilizate şi fiind (chiar dacă nu sub forma făţişă, identificabilă, de pildă, în Indii), de asemenea, obiect şi nu subiect al colonialismului: Europa de Est şi, mai ales, Balcanii. Astfel, pentru a înţelege modul în care se opera, de către călătorul occidental care "descoperea", la începutul modernităţii, aceste teritorii, distincţia dintre ele şi "adevărata" Europă, este suficient să punctăm câteva idei. De pildă, Charles-Marie, marchiz de Salaberry, circulând prin Europa de Est şi Balcani spre Istanbul, între 1790-1791, îşi notează impresiile pe care aceste locuri, a

[660] Dimitrie Gusti, "Problema Federaţiei Statelor Europene", în *Arhiva pentru ştiinţa şi reforma socială*, nr. 1-3/1930, Editura Institutului Social Român, Bucureşti, p. 7

căror apartenenţă la Europa abia începea să fie discutată, o lasă. Apare, astfel, în 1799, la Paris, o carte de călătorie (*Voyage a Constantinople*) [661], ca atâtea altele, dar conţinând în plus o definiţie care caută să explice atât apartenenţa Peninsulei Balcanice şi, în general, a Europei de Est, la bătrânul continent, cât şi separaţia dintre cele două unităţi geoculturale; definiţia este tipică pentru paradigma iluministă de raportare la "cealaltă Europă": continentul este descris prin formula *le plus ou moins de civilisation* (expresie pe care am putea-o traduce ca *mai mult sau mai puţin din binefacerile civilizaţiei*). De remarcat cum, din secolul al XVIII-lea *până astăzi*, dominanta europenismului este considerată a fi un anumit standard de civilizaţie faţă de care, un presupus model balcanic, de exemplu, este văzut ca o abatere (deşi nimeni nu se oboseşte să vadă în ce măsură se poate vorbi de un bloc balcanic în care diferenţele dintre statele locale să conteze mai puţin decât asemănările dintre ele, nici măcar să analizeze, ştiinţific, acest specific balcanic).

S-a operat însă şi diferenţierea dintre zonele necivilizate ale Europei, între Europa de Est şi Balcani: aceştia din urmă fiind identificaţi cu o barbarie retuşată graţie unui pregnant caracter oriental, dar până şi acesta sfârşind prin a le adânci lipsa de civilizaţie. Astfel, ei apar, nu atât ca Poarta Orientului, cât ca "uşa din dos a Europei" [662].

Fie în afara Europei, fie în marginea ei, aceste spaţii sunt descrise (şi, paralel cu aceasta, *construite*, *imaginate*) de călători, oameni de cultură, militari, cercetători occidentali. Evident că în acest proces apare un joc al polarităţilor civilizaţie-barbarie în detrimentul neeuropenilor. Ceilalţi, fie ei balcanici, asiatici, amerindieni etc., au, desigur, propriile reprezentări *deformate* despre omul alb şi lumea lui, dar, este de presupus, mare parte din ele avantajează, invidiază occidentalii. În plus, locul geografic al puterii şi civilizaţiei, centrul mondializării a fost, de-a lungul modernităţii, Europa (chiar incluzând aici Europa de peste ocean – America de Nord): de aici, este evident că *balcanismul*, *orientalismul* etc. (considerăm suficient să definim *balcanismul*, pe urmele Mariei Todorova [663], termenul fiind construit, până la urmă, pe acelaşi calapod ca *orientalismul* lui Said; *vom înţelege prin balcanism discursul, studiul, în ultimă instanţă, atitudinea construită pe coordonate esenţial negative, pe stereotipuri,*

---

[661] carte invocată şi comentată de Larry Wolff, în *Inventarea Europei de Est*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, pp. 72-76

[662] Robert D. Kaplan, *Fantomele Balcanilor – o călătorie în istorie*, Antet, Bucureşti, f.a., p.17

[663] referire la lucrarea Mariei Todorova, *Balcanii şi balcanismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000, lucrare pe care o plasăm în contextul seriei inaugurate de cartea lui Edward Said, *Orientalism* (Amarcord, Timişoara, 2001)

*prejudecăţi, generalizări facile şi simplificări ale coordonatelor istorice şi socio-culturale ale spaţiului sud-est european)* au atuuri certe în faţa unui eventual *occidentalism* [664]. Dacă orientalismul, în sensul lui E. Said, nu a ieşit niciodată din discuţie, reprezentările obişnuite (construite pe axa civilizaţie-barbarie) ale estului european şi, corelat cu acestea, ale Balcanilor, au intrat în eclipsă în Europa postbelică, prin instituirea polarităţii lagăr capitalist vs. lagăr socialist. Odată cu revenirea continentului la o mai mare densitate de state şi cu relaxarea raporturilor politice est-vest (după 1989-1990), vechile stigmate, mai micile sau mai marile răutăţi ale Europei faţă de jumătatea sa estică şi sud-estică, reînvie. Însă, dacă estul se restrânge treptat spre Ucraina şi Rusia prin reintrarea în vigoare a instituţiei Europei Centrale, instituţie cu caracter terapeutic prin excelenţă, aria balcanică înregistrează o serie de conflicte punctuale care, în ciuda caracterului lor local şi explicabil (aşa cum vom arăta pe parcursul acestei lucrări), induc opiniei publice continentale teama de un război generalizat în zonă. La aceasta se adaugă o serie de alte elemente (trafic de droguri, prostituţie, sărăcie etc.) care, scoase în relief de mass-media internaţională, readuc imaginea Balcanilor la starea deplorabilă de la începutul secolului XX. Explicaţiile, diagnozele şi prognozele presei, dar şi ale diferiţilor analişti ai fenomenului sud-est european fac apel la o ipotetică agresivitate balcanică (la începutul anului 2002, pagina de web a prestigiosului Washington Post încă mai avea, la rubrica *War in Yugoslavia*, un calup de întrebări şi răspunsuri privind tulburările, mai vechi sau mai recente, din Balcani, în care se afirma că primul război mondial are "rădăcini puternice" în "violenţa de tip balcanic" [665]), la cadrele istorice [666] ale spiritului balcanic, avându-şi punctul forte mai degrabă în efectul dramatic şi în simplitate decât în realitate.

Până la urmă, preponderenţa subiectivismului, a generalizărilor facile, a stereotipurilor în tratarea Orientului, Balcanilor etc. generează o reacţie. În 1978, se publică

---

[664] la mijlocul anilor 90, "nu atât în replică (la *Orientalism*, celebra carte a lui Edward Said, n.n. D.C.), cât, mai ales, *în reciprocitate*, J. Carrier a editat lucrarea *Occidentalism: Images of the West* (în *American Ethnologist*, publicase deja un articol cu titlul *Occidentalism* în 1992). Ambele lucrări sunt despre reprezentarea Celuilalt, doar cu semn schimbat: dacă Said a descris în amănunt emergenţa unei lecturi esenţialiste a Orientului, Carrier îi reproşează ocultarea existenţei unei lecturi asemănătoare a Occidentului" – Dan Dungaciu, *Estul şi Vestul în "oglinda naturii" – este "naţionalismul estic" esenţial diferit de cel "vestic"?*, în *Polis*, vol.5, nr. 4/1998, p. 75

[665] www.washingtonpost.com

[666] este reprezentativă pentru acest mod de a trata Balcanii cartea, deja citată aici, a lui Kaplan

*Orientalismul* lui Edward Said (lucrare la care, indirect, deja am făcut referire mai sus), încercând demistificarea, dacă nu deconstruirea "concepţiilor occidentale despre Orient" [667]. Tradusă şi republicată de un număr impresionant de ori, cartea şi direcţia teoretică a lui Said devin cap de serie în echilibrarea balanţei imagistice între metropolă şi periferie: "am pornit de la premisa că Orientul nu reprezintă o realitate inertă a naturii. Nu este pur şi simplu *acolo*, aşa cum nici Occidentul nu este nici el numai un *acolo*. Trebuie să luăm în serios cea mai importantă observaţie a lui Vico, anume că oamenii îşi fac propria istorie, că ceea ce ei pot cunoaşte este ceea ce au făcut, şi să o extindem la geografie: deoarece atât entităţile geografice, cât şi cele culturale – ca să nu mai amintim entităţile istorice – (...) sunt creaţia omului. De aceea, la fel de mult ca Vestul însuşi, Orientul reprezintă o idee care are o istorie şi o tradiţie a gândirii, a imaginarului şi a vocabularului, ce i-au conferit realitate şi specificitate în raport cu Vestul. Cele două entităţi geografice se sprijină astfel şi, până la un punct, se reflectă una pe cealaltă" [668].

În anii 90, cu anumite diferenţe dar, spunem noi, de pe aceleaşi poziţii ca şi Said, Larry Wolff tratează problema imaginii Europei de Est pentru occidentalul Epocii Luminilor în *Inventing Eastern Europe* [669], iar Maria Todorova pe cea a Balcanilor în *Imagining the Balkans* [670], această din urmă carte prezentând un interes deosebit pentru noi. Evident, fiecare dintre lucrările menţionate are particularităţile sale, generate în primul rând de diferenţele dintre spaţiile geografice pe care le iau ca reper şi, implicit, de deosebirile dintre stereotipurile şi etichetele aplicate acestora. În linii mari însă, metodologia şi orientarea sunt foarte apropiate. Ideea dominantă, atrag atenţia atât Said cât şi Todorova, nu este înfierarea, cu "mânie orientală", respectiv "balcanică" a occidentalilor, nici negarea problemelor specifice, greu de ascuns, ce afectează zonele aflate în discuţie. Ele caută însă, cum am spus restabilirea echilibrului de imagine între centru şi periferii, se constituie ca un război declarat gândirii leneşe şi tiparelor care încearcă să explice unidimensional şi tautologic ("aşa e în Balcani", "aşa sunt orientalii") arii extinse, de multe ori greu de definit şi, în orice caz, imposibil de rezumat în clişee.

---

[667] acesta fiind subtitlul traducerii româneşti, menţionate de noi la nota ix, a cărţii lui Said

[668] Said, op.cit., pp.16-17

[669] tradusă în 2000, la Editura Humanitas, Bucureşti, sub titlul *Inventarea Europei de Est – harta civilizaţiei în Epoca Luminilor*

[670] Maria Todorova, *Balcanii şi balcanismul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000

## Foreign Affairs şi ex-Iugoslavia. O mostră de balcanism

Crizele diplomatice, militare, economice, războaiele interetnice etc., odată analizate, nu sunt tratate ca întâmplări, nu sunt raportate atât la contextul lor imediat, cât la unul mai larg, la o tradiţie istorico-geografică, lucru lăudabil până în punctul în care acest context istorico-geografic este transformat abuziv în causa movens a tuturor tulburărilor circumscrise unei anumite regiuni. Ipoteza noastră este aceea că exact acest proces se înregistrează în modul în care sunt studiaţi Balcanii. Nu contestăm faptul că regiunea prezintă o doză puternică de risc geopolitic, nici gravitatea lucrurilor petrecute aici în ultimii zece ani. A explica însă problemele din Balcani prin simpla apartenenţă a actorilor principali la spaţiul balcanic (şi vom vedea, aşa se întâmplă), a le extinde la întreaga regiune, în ciuda faptului că ele sunt destul de clar localizabile şi a folosi balcanicitatea ca mecanism de absorbţie a incertitudinii, precum în Occident ("la noi nu se poate întâmpla aşa ceva - nu suntem în Balcani"), iată atitudini care frizează ridicolul. Şi totuşi, vom vedea, ele sunt mai mult decât obişnuite, sunt aproape adevăruri fundamentale pentru occidentali. Proba:

Poate cel mai influent periodic dedicat relaţiilor internaţionale, *Foreign Affairs* trezeşte atenţia sociologului, nu numai prin numele sonore care îi populează paginile sau prin tezele pe care le pune în circulaţie, ci şi prin faptul că poate servi ca un veritabil contor al reprezentărilor occidentale (ce-i drept, în special americane) ale diferitelor arii geopolitice. De aceea, apreciem că studiul reflectării raportului dintre destrămarea violentă a fostei Iugoslavii şi apartenenţa federaţiei la spaţiul balcanic, respectiv sud-est european, în revista sus-menţionată, poate genera concluzii interesante.

Luând ca material de analiză toate numerele *Foreign Affairs* [671] din iarna 89/90 până în iarna 2001/2002, am constatat că revista a publicat, în acest interval, 151 de articole conţinând termenul de *Balcani* (mai precis, *Balkan*, sau termeni din aceeaşi rădăcină, de genul *Balkans*, *balkanization* etc.) şi 152 de articole ce conţin termenul *Yugoslavia* (respectiv, *Yugoslavian* etc.). Doar 25 de articole din perioada de referinţă însă, cuprind termenul *Europa de Sud-Est* (sub formele *southeast Europe*, *south-east Europe*, *southeastern Europe*, *southeast European* etc.). Un tabel care redă frecvenţa articolelor ce cuprind conceptele menţionate, pe fiecare număr de revistă din perioada luată în considerare, plus graficul corespunzător, mult mai sugestiv, se găsesc în anexă.

[671] disponibile la www.foreignaffairs.org

Simpla urmărire a acestor date ne arată că există o puternică legătură între utilizarea conceptului de *Balcani* şi a celui de *Iugoslavia*, ca şi o şocantă penurie de articole cu referire directă la *Europa de Sud-Est*. Aceasta ne arată că, departe de a fi un simplu joc de cuvinte, chestiunea celor trei concepte a căror evoluţie o urmărim în *Foreign Affairs* are o miză la nivel imagistic, de geopolitică a reprezentărilor.

## Războiul din Iugoslavia şi paradigma balcanică

*Balcanismul*, în sensul deja definit de noi, pe linia Said-Todorova (pagina 5 a prezentei lucrări), a creat, prin longevitatea şi succesul său la public, o paradigmă balcanică. Aceasta explică, aşa cum am spus, orice conflict, tensiune etc. din peninsulă sau din marginile ei, tautologic, prin *balcanicitatea* actorilor implicaţi, mai degrabă decât prin jocul (real) de interese al diferitelor puteri ale căror sfere de influenţă se intersectează, în mod tradiţional, aici, sau decât printr-un nefast concurs de împrejurări. Paradigma balcanică este, nu de puţine ori, extinsă şi la alte zone: astfel, Indonezia [672], Canada [673], India [674] sunt pândite, în opinia analiştilor avându-şi cartierul general în Occident, de *balcanizare*. Europa însăşi este bântuită, din secolul al XIX-lea încoace, de spectrul propriei balcanicităţi.

Paradigma balcanică este expresia metodologică a stigmatului aplicat sud-estului de către Europa Centrală şi Occidentală. O probă pentru revigorarea, în anii 90, a paradigmei balcanice, în analizele care se apleacă asupra colţului sud-estic al Europei, ne-o oferă studiul pe care l-am realizat pe marginea articolelor din revista *Foreign Affairs*.

Reamintind, în perioada iarna 1989/1990 – iarna 2001/2002, *Foreign Affairs* a publicat 151 de articole conţinând termenul *Balcani* [675] şi 152 cu referire la *Iugoslavia*. Cifre uimitor de apropiate dacă ţinem cont de faptul că denumirea paralelă a ariei balcanice, *Europa de Sud-Est*, apare, în aceeaşi perioadă, în doar 25 de articole. Dilema începe deja să se clarifice la un studiu mai atent al contextelor în care termenii *Balcani* şi *Iugoslavia* apar (după tema abordată de articolele în cauză) – acesta ne arată că în doar 11 articole (7,23%), *Iugoslavia* apare ca simplă marcă geografică, iar *Balcanii* în doar 13 (8,6%). **În restul cazurilor,**

---

[672] a se vedea David Rohde, *Indonesia Unraveling*, în *Foreign Affairs*, iulie-august 2001

[673] Charles F. Doran, *Will Canada Unravel?*, *Foreign Affairs*, sept.-oct. 1996

[674] Ved Mehta, *The Mosque and the Temple*, *Foreign Affairs*, spring 1993

[675] în condiţiile precizate de noi la pagina 8 a acestei lucrări

**ambii termeni apar relativ la războiul provocat de destrămarea federaţiei sud-slave, la genocid, epurare etnică, sau la teribile episoade ale istoriei balcanice, dătătoare de seamă, în opinia autorilor, de evoluţia Iugoslaviei în anii 90.** În plus, se impune o observaţie: doar 73 de articole apar, în acelaşi timp, în ambele categorii. Altfel spus, doar în 73 de texte apar împreună termenii *Iugoslavia* şi *Balcani*. În peste jumătate din ambele cazuri, articolele conţin fie doar *Balcani*, fie doar *Iugoslavia*. Acest lucru nu este lipsit de semnificaţie – dacă este, într-o anumită măsură, de înţeles ca, într-un număr de texte, autorul, când menţionează *Iugoslavia* şi conflictul declanşat aici, să facă şi paradă de erudiţie geoistorică şi să pomenească şi "butoiul cu pulbere al Europei", este aproape incredibil cum numele de *Balcani,* singur, apare în articole ce ating problema războaielor, epurărilor etnice etc. petrecute în anii 90 şi localizate aici (deşi, în realitate, ele se petreceau în contextul războiului civil din Iugoslavia). Mai mult, numărul de articole care exemplifică acest caz este imposibil de neglijat – după cum am spus, peste jumătate din cele ce conţin termenul *Balcani*. Constatăm deci o generalizată şi mult prea lejeră integrare a conflictului din Iugoslavia într-un ipotetic context balcanic, procedeul folosit de analiştii occidentali fiind, după cum vom vedea, perpetuarea unor stereotipuri, a unor percepţii trunchiate ale realităţii istorice sud-est europene, extinderea şi aducerea la zi a stigmatului pe care modernitatea l-a fixat asupra acestei părţi a Europei.

Observând în detaliu, pe fiecare an, frecvenţele de apariţie ale articolelor ce conţin termenul *Balcani*, respectiv *Iugoslavia*, putem face şi o serie de alte consideraţii privind corespondenţa pe care analiştii occidentali o stabilesc între Balcani şi Iugoslavia sfârşitului de secol XX, dând astfel o întemeiere balcanică destrămării violente a federaţiei pravoslavnicilor. În acest sens, tabelul de mai jos este grăitor.

Tabelul1

| *Foreign Affairs* | | |
|---|---|---|
| **AN** | **Nr. de articole care conţin termenul *Balcani*** | **Nr. de articole care conţin termenul *Iugoslavia*** |
| *1990* | *3* | *5* |
| *1991* | *4* | *5* |
| ***1992*** | ***6*** | ***21*** |
| *1993* | *23* | *25* |
| *1994* | *12* | *16* |
| *1995* | *15* | *15* |

| | | |
|---|---|---|
| *1996* | *11* | *7* |
| *1997* | *7* | *4* |
| *1998* | *10* | *9* |
| *1999* | *22* | *21* |
| *2000* | *21* | *13* |
| *2001* | *16* | *11* |

Vedem aici că, în 1990, 1991, 1993, 1995, 1997, 1998, 1999 un număr aproape egal de articole fac referire la *Iugoslavia* şi la *Balcani*. În 1992 şi, putem spune, în 1994, 1996, 2000 şi 2001, se înregistrează diferenţe mai mari între clasele celor două şiruri de frecvenţe luate în considerare de noi. Cea mai mare diferenţă apare, însă, în 1992 (*Balcani* - 6 articole; *Iugoslavia* - 21). Se impune, deci, discutarea specificului anului 1992 din perspectiva războiului iugoslav. Pentru aceasta trebuie să ne amintim că din anii anteriori (1990, 1991), Federaţia începuse să prezinte semnele descompunerii[676] – pe fondul unui val de naţionalism croat, din vara lui 1990 încep lupte între croaţi şi sârbi (în Croaţia). Pe 25 iunie urmează declaraţile de independenţă ale Sloveniei şi Croaţiei, războiul de opt zile (iulie 1991), care atestă independenţa Sloveniei şi escaladarea războiului din Croaţia, care îşi atinge maxima intensitate în 1992. Între timp, conflictul se mută în Bosnia, unde, în ciuda acordului de la Dayton din 1995, pacea este, până azi, asigurată de prezenţa trupelor NATO.

Anul 1992 este cel în care comunitatea internaţională conştientiza situaţia Iugoslaviei – un focar de conflict, şi încă unul foarte greu de stins, de lungă durată, în Europa. Era anul scenariilor apocaliptice care luau în considerare nu numai republicile federaţiei, ci întreaga arie sud-est europeană. Centrul preocupărilor era însă Iugoslavia – de aici şi numărul mare de articole ce fac referire directă la ea. Plasarea conflictului într-un specific balcanic nu era încă o dimensiune serioasă a analizei occidentalilor – cifrele din tabelul nostru (pentru 1992 arată clar acest lucru). Curând însă, analiştii redescoperă stigmatul balcanic şi îl repun în uz, ca o explicaţie simplă dar cuprinzătoare a problemei iugoslave. Este de remarcat, în acest sens, cum, până în 1995, au fost, întotdeauna, mai multe articole ce conţineau numele *Iugoslavia* decât cele ce făceau referire la *Balcani*. În a doua jumătate a deceniului însă, odată cu migrarea conflictelor spre Kossovo (între 24 martie şi 21 iunie 1999 au loc bombardamentele NATO asupra Serbiei) şi Macedonia, zone *balcanice* prin excelenţă, alimentând puternic stereotipurile

[676] filmul destrămării RSF Iugoslavia se poate urmări în *Război în Balcani – Iugoslavia, primăvară sângeroasă la sfârşit de secol*, Centrul de Analiză şi Documentare al Fundaţiei pentru Românii de Pretutindeni, Aldo Press, Bucureşti, 1999, pp. 128-162 şi 180-255

analiştilor occidentali (şi pentru aceasta nu trebuie decât să ne uităm la profilul istoric şi la cel demografic al zonelor respective), războiul devine mai degrabă balcanic decât iugoslav: lucru foarte vizibil în *Foreign Affairs*, unde, în perioada 1996-2001 apar, întotdeauna, mai multe articole ce fac referire la *Balcani* decât la *Iugoslavia*. Anul de culminaţie al acestei *schimbări de paradigmă* în analiza conflictului este 2000, an în care cazul Kossovo era studiat în detaliu, dar în care şi problema macedoneană devenise evidentă. La aceste date, să le spunem, obiective, ale conflictului, trebuie adăugată şi partea lui de imagine. Dacă până în 1996 ideea Iugoslaviei ca locul de desfăşurare al celui de-al treilea război balcanic era încă o metaforă, ea devine spre sfârşitul deceniului atât de obişnuită, atât de comună, încât este, treptat, creditată ca paradigmă hegemonică în explicarea conflictului din fosta federaţie sud-slavă. În plus, anii 2000 şi 2001 sunt, ca final şi început de secol şi mileniu, ani de realizare, în mai toate domeniile, a unor retrospective – era de aşteptat, din această perspectivă, ca Balcanii anilor 90 să fie conectaţi la întreaga serie istorică a Balcanilor, sau, mai bine zis, la modul occidental, european, de a citi această serie istorică, mod care clar aşează sud-estul Europei pe o poziţie de inferioritate.

La această sumară analiză, să-i spunem, cantitativă, se pot adăuga o serie de consideraţii de natură calitativă, care ne-ar arăta că balcanismul este, în unele din titlurile şi articolele revistei, de o teribilă evidenţă. Şi aceasta, de la deja banalul head-line *War in the Balkans* [677], la ideea naţionalismlui balcanic esenţial îngemănat cu violenţa [678], opus naţionalismului de sorginte occidentală, democratic [679]. La acestea se adaugă mitul oraşului Sarajevo, marcă balcanică prin excelenţă, de care se leagă şi o superstiţioasă teamă de "mare război" a analiştilor occidentali. Relativ la această observaţie, în numărul revistei pe ianuarie-februarie 1996, Michael Mandelbaum [680] publica un eseu în care afirma că, în prezent, nu există pericolul ca războiul civil din fosta Iugoslavie să devină un război generalizat, nici măcar unul zonal. În replică, în numărul din martie-aprilie, Stanley Hoffmann scrie: "deşi Sarajevo din 1992-1996 nu este Sarajevo din 1914, ignorarea de către Mandelbaum a posibilităţii extinderii conflictului din Balcani este mai mult decât grăbită" [681]. În rest, paradigma balcanică este la ordinea zilei, articolele fiind pline de

---

[677] Sabina Petra Ramet, *Foreign Affairs*, fall, 1992

[678] William W. Hagen, *The Balkans' Lethal Nationalisms*, *Foreign Affairs*, iulie-august 1999

[679] Michael Lind, In Defense of Liberal Nationalism, Foreign Affairs, mai-iunie1994

[680] *Foreign Policy as Social Work*, *Foreign Affairs*, ianuarie-februarie 1996

[681] *In Defense of Mother Teresa*, *Foreign Affairs*, martie-aprilie 1996

incerte dar comode şi, mai ales, de efect, plasări ale conflictelor intraiugoslave undeva, în Balcani, redând, parcă, un clişeu cinematografic – *somewhere in the Balkans*. Rămâne, astfel, acea impresie că nu există atât o problemă iugoslavă, cât una balcanică, localizările precise ale războiului, ale cazurilor de epurare etnică etc. fiind inutile într-o astfel de zonă. Se naşte explicarea Iugoslaviei anilor 90 prin paradigma balcanică, prin formule de genul "epurarea etnică practicată în *Balcani* (s.ns., D.C.)" [682], "virusul care a răvăşit *Balcanii* – conflictul etnico-religios" [683], "principalele provocări ale anilor 90 au fost extinderea NATO şi *războaiele balcanice*" [684], "*balcanizarea* s-ar putea să nu se limiteze la Europa de Est" [685], "Prăbuşirea Iugoslaviei: al treilea *război balcanic*" [686], folosite pentru a descrie realitatea prezentului. Lucrul acesta nu ar deranja prea mult dacă *Foreign Affairs* ar fi doar un tabloid geopolitic. O revistă de prestigiul ei modelează însă percepţiile asupra zonei şi reflectă, de multe ori, proiecte care circulă prin cancelariile occidentale. Un diagnostic al problemei iugoslave sau iugoslavo-albaneze ca boală balcanică nu ar duce decât la prescrierea unui tratament greşit, ce ar pune pe jar toată regiunea. Şi profeţia s-ar autoîndeplini!

*...Şi o concluzie: pe de o parte, avem, în mare, cam acelaşi număr de articole ce conţin termenul* Balcani*, respectiv,* Iugoslavia *(151/152), ceea ce ne arată că, pe tot parcursul deceniului, ariile de referinţă, în analiza conflictului din ex-Iugoslavia, au fost federaţia propriu-zisă şi spaţiul balcanic. Nici vorbă, după cum am văzut, de* sud-estul Europei*. Pe de altă parte, analizând distribuţiile detaliate ale celor două şiruri de frecvenţe, constatăm o schimbare de ax, în a doua jumătate a perioadei analizate, faţă de prima, în evaluarea crizei sud-slave. Altfel spus, între utilizarea acestor doi termeni (*Balcani *şi* Iugoslavia*) nu există un echilibru. Pe măsură ce contextul caracteristic începutul anilor 90 este dat uitării, statutul de ţară balcanică al Iugoslaviei devine mai important, în explicarea războiului, decât structura ei multinaţională, problemele economice, anomia postcomunistă sau*

---

[682] Michael Mandelbaum, *Foreign Policy as Social Work*, *Foreign Affairs*, ianuarie-februarie 1996

[683] David Rohde, *Indonesia Unraveling?*, *Foreign Affairs*, iulie-august 2001

[684] Robert W. Tucker, *Alone or With Others...*, *Foreign Affairs*, nov.-dec. 1999

[685] Charles F. Doran, *Will Canada Unravel?*, *Foreign Affairs*, sept.-oct. 1996

[686] titlul unei cărţi scrisă de Misha Glenny, corespondent BBC World– a se vedea Misha Glenny, *Heading Off War in Southern Balkans*, *Foreign Affairs*, mai-iunie 1995

*intersectarea sferelor de influenţă ale marilor puteri. Şi iată-ne expediaţi în plin secol XIX.*

## Europa de Sud-Est – terţul exclus

Deşi populaţiile din zonă "se văd locuind în Europa sud-estică, majoritatea occidentalilor se referă la această regiune folosind, simplu, numele de *Balcani*, nume care evocă automat războiul etnic, crima şi instabilitatea" [687].

De aici şi reticenţa comentatorilor în folosirea termenului de *Europa de Sud-Est* pentru a denumi zona aflată în discuţie, cu atât mai mult cu cât aceasta nu intră în atenţia lor, de obicei, decât cu ocazia feluritelor tulburări geopolitice pe care le produce. Tradiţional, conflictele din zonă sunt *balcanice*, nu *sud-est europene*. Se vorbea, în secolul al XIX-lea, cel mult de "problema" sau "chestiunea orientală" a Europei (nu trebuie însă uitat faptul că Orientul este termenul de referinţă contrarie al Europei). Indeterminarea este caracteristică atât pentru *Europa de Sud-Est* cât şi pentru *Balcani*. Prima denumire îngăduie, însă, o mai mare arie de cuprindere decât a doua, dar nu permite o localizare eficientă şi plastică a *răului*, spre deosebire de *Balcani*. Apoi, conţine *Europa* în nume. Toate acestea îi dau o aparenţă imaculată.

În *Foreign Affairs*, revistă care, prin specificul ei, manifestă predilecţie pentru zonele fierbinţi ale planetei, am văzut că există o puternică relaţie între trimiterile la Iugoslavia anilor 90 şi cele la Balcani. Tocmai din această cauză, conceptul de *Europa de Sud-Est* nu prea îşi găseşte locul în paginile revistei. El este conţinut în doar 25 de articole, fie ca simplu referenţial geografic, fie pentru a aduce în discuţie procesele petrecute în zonă (ca prăbuşirea comunismului) ce nu aveau mare legătură cu "starea de balcanicitate". De asemenea, este folosit pentru a categorisi ţări ca Ungaria şi România [688] şi, inevitabil, în contexte în care s-ar fi "potrivit" mai bine conceptul de Balcani. Evident, toate aceste cazuri pot concura, în acelaşi articol, la folosirea termenului *Europa de Sud-Est*.

Frecvenţa articolelor ce conţin acest nume creşte spre finele anilor 90, odată cu restrângerea aşa-ziselor conflicte balcanice la Macedonia ("inima" şi prototipul Balcanilor): de la câte un singur articol în 1990, 1991, 1992 şi 1993 la două în 1994, câte unul în 1995, 1996, 1997 şi 1998 pentru a ajunge la cinci articole în

[687] Peter van Ham, *The Rise of the Brand State*, *Foreign Affairs*, sept.-oct. 2001

[688] Dominique Moisi & Michael Mertes, *Europe's Map…*, *Foreign Affairs*, ian.-feb. 1995

1999, patru în 2000 şi şase în 2001. Observăm că, pe măsură ce rana se trage spre centrul peninsulei, spre Kossovo şi Macedonia, Europa de Sud-Est îşi preia treptat domeniul – să nu uităm că între 1992 şi 1996 tensiunile intraiugoslave s-au localizat mai degrabă în nord-vestul peninsulei, în special în Croaţia şi Bosnia.

Tabelul 2

| *Foreign Affairs* | |
|---|---|
| AN | Nr. de articole care conţin termenul *Europa de Sud-Est* |
| 1990 | 0 |
| 1991 | 2 |
| 1992 | 1 |
| 1993 | 1 |
| 1994 | 2 |
| 1995 | 1 |
| 1996 | 1 |
| 1997 | 1 |
| 1998 | 1 |
| 1999 | 5 |
| 2000 | 4 |
| 2001 | 6 |

Un lucru este cert – *Foreign Affairs* nu a găsit locul Europei de Sud-Est lângă diada Balcani-Iugoslavia (ci mai degrabă în opoziţie), termenul fiind clar subreprezentat.

Concluzia anterioară rămâne valabilă: războiul din fosta *Iugoslavie* apare ca un caz particular de război *balcanic*, harta conceptuală a conflictului ţinând seama doar de aceşti doi termeni. (D.C.)

# De la formele fără fond la globalizare şi... înapoi

*Dan Dungaciu*

Teoria formelor fără fond rămâne, cum s-a spus, "o achiziţie culturală definitorie pentru experienţa românească sub toate aspectele" (Ungheanu 1996: 13), a cărei relevanţă actuală nu poate fi pusă sub semnul întrebării. Semnificaţia ei sporeşte însă odată cu lărgirea unghiului de privire, căci o surprinzătoare forţă euristică dobândeşte paradigma în contextul actual al *proceselor de globalizare*. Teoria formelor fără fond nu epuizează fenomenul, dar este parte constitutivă a sa, parte esenţială, distinctă, reperată deja ca atare – minus sintagma – şi aşezată în fruntea agendei sociale a geopoliticienilor şi analiştilor politici. Căci ce altceva însemnă să conchizi, împreună cu S. Huntington: "The West: Unique, Not Universal" (1996), decât să conştientizezi, în final, prezenţa somativă a temei.

Asupra acestei resurecţii surprinzătoare a paradigmei ne propunem să avertizăm în acest material, în pofida titulaturii vetuste pe care o are. Până vom ajunge însă la eseul lui Huntington cu numele citat mai sus, proba cea mai semnificativă, poate, a acestui dosar – semnificativă nu atât ca analiză, cât ca *opţiune*: în politică este important nu doar *ce* se spune, ci şi *cine* o spune – vom trece în revistă, succint, câteva repere ale dezbaterii despre globalizare, direcţiile şi unghiurile din care a fost formulată tema, taxonomii ale discursului şi criticile aferente etc.

Vom sesiza, derulând analiza, că perspectivele asupra globalizării care privesc fenomenul uniliniar (cele numite *liberale*), deci ca proces uniform şi ireversibil, ratează, în ultimă instanţă, tocmai pentru că *ignoră paradigma formelor fără fond şi consecinţele ei*. Gripajele şi defecţiunile care au intervenit între timp – resurecţiile pe direcţii etnice, religioase, tradiţionale – nu fac decât să confirme în cazul proceselor de globalizare ceea ce paradigma formelor fără fond subliniase deja: nu doar că *formele* pot fi incompatibile cu *fondul*, dar şi că acesta din urmă poate reacţiona, în varii formule şi pe direcţii diferite – opuse, chiar – faţă de cele pe care mizează şi le susţine *forma*.

## Vechi şi nou în abordările asupra globalizării

A fost nevoie de forţa imperativă a unei evoluţii tehnologice explozive şi pe cale de a scăpa de sub control, de travaliul concertat al antropologilor şi sociologilor sau de impulsul dat chiar de grupări politice răzleţe, pentru ca o interogaţie ce zăcea de multă vreme în patrimoniul ideatic al "periferiilor" (citeşte: răsăritul Europei) să fie – dacă nu descoperită – "reinventată" şi propulsată fulgerător în centrul sferei de interes european sau mondial.

La începutul secolului, A. C. Popovici scria: "… Tot aşa cer şi democraţii ştergerea Statelor de la ordinea zilei… La ce trebuie atâtea patrii deosebite? Atâtea dificultăţi!… O singură patrie să fie: planeta pământească! Ar fi aşa de frumos!… Toate naţiunile să formeze o singură naţiune, cu o singură limbă, într-o singură republică planetară… Toată munca reglementată, toate petrecerile la fel, un mare clopot planetar anunţând ora de muncă ora de mâncare, de distracţie, de culcare, de începerea actului sexual-'social'… Ce rânduială în uniformitate, ce frumuseţe în egalitate! (Popovici: 1910)

Fragmentul selectat nu este întâmplător. "Globalizarea", căci despre acest proces este vorba, fie că a fost o presiune permanentă în istoria umanităţii – cum susţin unii – fie că, în forma sa actuală, este un fenomen de data recentă – cum înclină să creadă alţii – a fost, neîndoielnic, resimţită pentru prima dată şi cu acuitate de către *periferie*, nu de către *centru*. Diferenţa esenţială constă în primul rând în mijloacele sau posibilităţile acestei zone de a-şi face explicite temerile.

Francezul Alain de Benoist constata în 1986: "La scară mondială, contradicţia majoră nu mai este de-acum între dreapta şi stânga, liberalism şi socialism, fascism şi comunism, 'totalitarism' şi 'democraţie'. Ci este între cei care vor o lume unidimensională şi cei care optează pentru o lume pluralistă, fondată pe diversitatea culturilor, între cei care apără drepturile unui 'om' abstract şi cei care apără cauza popoarelor şi drepturile şi îndatoririle cetăţenilor care le compun, între cei satisfăcuţi de politica de bloc şi de logica Yaltei şi cei care doresc ca ţările din eşalonul trei , fie că e vorba de ţările Europei ori de cele din lumea a treia, să se elibereze de supraputeri şi de ideologiile aferente (Benoist 1986: 17).

Amendabilă antropologic, teza sa indică o provocare epistemologică resimţită intens. Peste mai puţin un deceniu, Franţa avea să valideze drasticul verdict al ideologului "noii drepte", prin aplicarea legilor culturale protecţioniste, orientate cu precădere spre prezervarea limbii şi a culturii vernaculare.

Operând un decupaj într-un traseu mult mai amplu, cuvintele lui A. C. Popovici şi Alain de Benoist pot delimita un interval de

timp egal – chiar dacă nu cu "vârsta globalizării" – cel puţin cu răgazul unei probleme de a trece cu acelaşi statut din periferie spre centru, a fi reperată de reprezentanţii acestuia, nu neapărat antropologi sau sociologi, şi confirmată ca interogaţie reală (anul 1986 este şi anul apariţiei faimoasei lucrări cu acelaşi vector a lui Marshall McLuhan, *The Global Village*).

Anulând din plecare orice tentativă de identificare pripită şi păstrând măsura cuminte a proporţiilor, rămâne un fapt indiscutabil: o vehementă provocare resimţită iniţial de "periferia" culturii europene s-a "insinuat" la nivelul "centrului" până la rubricile principale ale preocupărilor sociologilor şi antropologilor.

Anii '90 reprezintă o culminaţie, dezbaterile în jurul "globalizării" fiind alimentate din plin de combustibilul reprezentat de schimbările politice ale lui 1989. Conceptul începe să-şi găsească locul în dicţionare, i se vor dedica simpozioane, colocvii sau conferinţe. Termenul nu este însă creaţia acestor ani. Adjectivul era utilizat deja de multă vreme, fie cu sensul tare de "răspândit în întreaga lume" fie cu altul mai slab de "întreg" ("întregul") (Robertson 1993). Paradoxal şi oarecum divergent faţă de statutul terminologic conferit de antropologi, *Oxford Dictionary of New Words* (1996) redă termenul de "global" ca pe un cuvânt recent, referindu-se numai – şi perpetuând astfel riscul erorii – la întrebuinţarea termenului în vocabularul utilizat pentru descrierea "mediului înconjurător" (*environmental jargon*). În plus, acelaşi dicţionar defineşte "conştiinţa globală" ca "receptivitate şi înţelegere faţă de alte culturi decât cea a subiectului adeseori ca parte componentă a opiniei asupra chestiunilor socio-economice şi ecologice mondiale" (Ibidem: 8). *Oxford Dictionary of New Words* conchide, în plus, că termenul curent de "conştiinţă globală" se inspiră din moda "trezirii conştiinţelor" (*consciousness raising*) a anilor '60.

Dincolo de aceste diagnostice ori discuţii, un lucru rămâne cert. Inovaţia în limbaj – mai cu seamă în cel al ştiinţelor sociale – are (şi) darul de a sugera, discret, dar ferm, transformări petrecute la scara evoluţiilor istorice. Din această perspectivă, apariţia, bunăoară, a sintagmei "internaţional" în discursul sfârşitului de secol XVIII reflecta peremptoriu "creşterea importantă în acele vremuri a influenţei statelor teritoriale moderne în organizarea relaţiilor sociale". Astăzi, proliferarea masivă şi multilaterală a conceptului de globalizare poate fi decodată cu aceeaşi grilă. Până în 1980, conceptul era, cu câteva excepţii izolate[689], aproape inexistent în publicistica vremii. Noţiunea ce-şi găsea în anii '60-'70 rubrica în enciclopediile

[689] Vezi, bunăoară, cartea din 1956 a lui W. E. Moore, *Global Sociology: the World as a Singular System*.

ştiinţelor sociale era cea de "internaţionalism"[690]. Sintagme precum "guvernare globală", "schimbări ambientale globale", "economie politică globală", relaţii globale între genuri (*gender*)" etc. sunt apanajul ultimelor decenii. Cum am sugerat şi mai sus, abia anii '90 sunt cei care consemnează pătrunderea problematicii în "zona academică de interes" (Schulte 1996: 44-45).

Astăzi, gama dezbaterilor este extrem de largă: se vorbeşte despre "naşterea suprateritorialităţii", despre "o nouă ontologie", despre "globalism şi postmodernism" etc. Epuizarea subiectului – fie şi numai inventarierea lui – ar fi imposibilă în spaţiul unui articol de revistă. Precizările de până acum, ca şi cele ce vor urma, ţintesc numai să ne poarte spre acel aspect pe care îl considerăm definitoriu al dezbaterii actuale despre globalizare, şi anume. Raporturile acesteia cu ceea ce numim, generic, de la T. Maiorescu încoace, "forme fără fond".

## "Al doilea val" al dezbaterilor despre globalizare. Discursul liberal, conservator şi critic

Două sunt constatările aproape fatale pe care le face cel preocupat de evoluţia şi derularea progresivă a discursului despre globalizare: pe de-o parte, explozia teribilă a conceptului în toate rubricile disciplinelor sociale – de la antropologie culturală şi sociologie, la economie şi relaţii internaţionale –, pe de alta, specializarea mesajului în toate compartimentele în care conceptul evoluează. Avem de-a face cu un discurs *specific*, bine vizualizat şi particularizat. În antropologia şi sociologia actuală, bunăoară, pot fi detectate două tendinţe principale ce pun în discuţie originea şi traseul epistemologic al termenului. Unii cercetători vorbesc despre "globalizare" ca despre o permanenţă în istoria umanităţii, tendinţe de acest fel fiind fără greutate reperabile de-a lungul timpului. Această abordare – s-o numim *cumulativistă* – sugerează că ceea ce se petrece acum pe scena mondială este o culminaţie a unui proces, nu o schimbare de fond. A doua tabără – să-i spunem *calitativistă* – taxează globalizarea net diferit de procesele anterioare, pe care, însă, nu le contestă. Ea consideră că noua fază prin care trece omenirea iese din serie, generând procese cu o amploare, dar şi virtuţi, ce le evidenţiază în tabloul evoluţiei umanităţii[691].

---

[690] Vezi Edwin A. Seligman (ed.), Alvin Johnson (ed. asociat), *Enciclopedia of the Social Sciences*, the Macmillan Company, MCMLVII, New York.

[691] Mai pe larg în Bădescu; Dungaciu 1995: 196.

Pecetea particulară a dezbaterii se păstrează şi când unghiul de privire este cel al geopoliticii sau cel al "relaţiilor internaţionale". Că aşa stau lucrurile vine să o confirme şi sintagma "al doilea val al studiilor despre globalizare" pe care doi reputaţi analişti ai domeniului – Eleonore Kofman şi Gillian Youngs – o plasează ca titlu al eseului ce deschide un volum cu acest vector: *Globalization. Theory and Practice*: "Acesta [al doilea val al studiilor despre globalizare – n.n.] este caracterizat printr-o insatisfacţie faţă de starea actuală a schemei globale, atât teoretică cât şi practică. El respinge caracteristicile universaliste ale multor discuţii despre globalizare". (1996: 1)

"Al doilea val" identifică deci (şi) în domeniile deja citate acel tip de abordare capabilă să depăşească, prin amploare şi subtilitate, discursul optimist-frenetic ori pe cel opac-negativist, atitudini ce-au marcat, prea mult, disputa de până acum în jurul chestiunii. O taxonomie semnificativă vine să clarifice următoarele evaluări: "Ultimii ani au marcat o importantă revigorare a disputelor între abordările ortodoxe şi critice în jurul problematicii *globalizării*, respectiv a procesului prin care lumea tinde să devină un spaţiu unic. Absent ieri din dicţionare, astăzi lexicul globalizării ocupă un loc notabil în discursul cotidian, fie în chestiunile guvernării, fie în dezbaterile academice sau în problemele ce ţin de divertisment. Dezbaterile în jurul globalizării se asociază în mod esenţial cu problema schimbării sociale în ultima parte a secolului al XX-lea. Discursurile despre globalizare au devenit punctul central al confruntării între – vorbind în linii mari – comentatorii care neagă un asemenea trend, liberalii care îi celebrează presupusele consecinţe şi criticii care deplâng pretinsele sale efecte de subminare a autorităţii" (Schulte 1996: 43).

Sesizăm deci că, odată cu aşa-numita "specializare" a discursului s-a ivit – somativ – nevoia *delimitărilor*. Căci, dacă la început, în zorii dezbaterilor în jurul globalizării, supoziţia acceptată implicit era aceea că "internaţionalizarea", "noua ordine mondială" etc. sunt valabile, irefutabile şi dezirabile fără rest – aceasta este filosofia ce stătea în spatele unor gesturi politice de anvergură – au apărut, aproape concomitent, voci care negau fenomenul sau repudiau analizele ce aşezau în premise fatalitatea proceselor de globalizare. Maniheismul tindea să se instaureze vertiginos în analize şi polemici. Cu timpul, însă, alături de constatările fenomenelor de globalizare, "contrareacţiile" şi "bruiajele" din teren – resurecţii ale tradiţionalismelor, etnicismelor, naţionalismele, "fundamentalismele" religioase etc. – au ridicat în prim plan necesitatea unui *alt tip de discurs*.

Să urmărim din această perspectivă inventarierea pe care Jan A. Schulte o face dezbaterilor din jurul temei şi consistenţa

terminologiei – liberalism, conservatorism, criticism – pe care ne-o propune: "Concepţia *conservatoare* tinde să conteste globalizarea, minimalizând proporţiile transformării sau chiar încurajând o întoarcere înapoi a procesului (*rollback of the process*), în timp ce punctul de vedere *liberal* promovează încrezător – şi uneori dogmatic – globalizarea ca desemnând procesul prin care traiectele dominante ale organizării sociale (capitalism, raţionalism etc.) vor duce la prosperitatea universală, în pace şi libertate. În opoziţie, orientările *critice* subliniază importanţa şi *pericolele* acestei ascensiuni accelerate a suprateritorialităţii, a dimensiunii planetare (*whole-world dimension*) a relaţiilor sociale". (Ibid. 43-44; subl. autorului)

Sesizăm, în definitiv, că delimitări *calitative* există – în taxonomia propusă de conferenţiarul în domeniul relaţiilor internaţionale de la Universitatea din Sussex – doar între perspectiva *liberală*, pe de o parte, şi cea *conservatoare* şi *critică*, pe de alta. Căci, în ultimul caz, dacă atitudinea *conservatoare* rămâne la nivelul *contestărilor*, cea *critică* încearcă să developeze "alteraţiile" şi contrareacţiile de pe teren, cu alte cuvinte, să avertizeze asupra a ceea ce am numit, în alt loc, "dubla tensiune a globalizării" (Bădescu; Dungaciu 1995: 162).

Această "dublă tensiune a globalizării" poate fi – şi a fost – surprinsă prin diferite cupluri de concepte sau grile de lectură: "universalism-particularism" (R. Robertson), "cultură-civilizaţie" şi "individuaţie-comunicare" (Gh. Geană) etc. Grile utile, fireşte, cu indiscutabilă forţă euristică. Dar au ele capacitatea să epuizeze fenomenul? Să delimiteze contextul, *cadrul sociologic* în care procesele se petrec? Noi credem că nu şi , fără să le negăm virtuţile, ci dimpotrivă, ispitiţi de o perspectivă suficient de amplă, cumulativă, propunem o nouă grilă de lectură, un alt unghi de investigare a proceselor de globalizare şi a consecinţelor pe care le generează: e vorba despre teoria "formelor fără fond". Refuzând orice pretenţie de exhaustivitate şi avertizând din plecare că revendicarea epuizării discursului aşa-zis *critic* ne este străină, pledăm aici pentru lărgirea sferei de aplicaţie a sintagmei şi funcţionarea ei într-un alt referenţial, respectiv cel al *proceselor de globalizare*. Vom înţelege poate mai bine, cel puţin în câteva situaţii concrete, cum se explică dintr-un unghi sociologic de analiză resurecţiile la care asistăm astăzi. Ilustrarea valabilităţii acestei perspective – am precizat deja – a fost făcută la cel mai înalt nivel. Până atunci, însă, tocmai pentru a-i degaja valenţele – dar şi pentru a clarifica taxonomia uzitată mai sus – vom stărui asupra a două cazuri faimose ce ilustrează la vârf perspectiva *liberală* asupra globalizării. E vorba, în primul rând, de unul dintre pionierii acestor dezbateri, Marshall McLuhan şi celebrul său "sat global", în al doilea rând, de cartea lui F. Fukuyama – *Sfârşitul istoriei şi ultimul om* – şi de sentinţa în jurul

căreia aceasta pivotează. Critica perspectivelor ne va deschide lejer calea spre ilustrarea ideii sugerate aici.

## Perspectiva liberală asupra globalizării. "Sfârşitul istoriei" sau noul occidentalo-centrism

Devine limpede şi din cele câteva precizări de până acum că prin prisma dezbaterilor în marginea globalizării, sfera sintagmei *liberalism* îşi lărgeşte semnificativ competenţele, devansând cu mult accepţiunea politică. Devin "liberali" în acest context, cu nuanţele de rigoare, toţi teoreticienii care lucrează cu o filosofie a istoriei de speţă evoluţionistă, de la promotorii ei de secol XIX până la cei actuali, McLuhan, Giddens sau Ernst Gellner, altminteri spus, toţi cei care consideră că vectorul de evoluţie al umanităţii este cel spre o lume unitară, chiar unică, un universalism ce se va produce aproape implacabil, în ciuda diferenţierilor posibile la nivelul strategilor prin care acesta va fi atins. Conotaţiile pe care sintagma *universalism* le subsumează în acest caz sunt considerate – am văzut – indiscutabil *pozitive.*

O paranteză. Reverberaţiile discursului la scară mondială pot fi percepute lesne şi la nivelul dezbaterilor obsesive şi abundente azi în legătură cu viitorul politic al continentului european. Una dintre ţintele care au declanşat valuri de analize şi discursuri a fost faimosul Tarata de la Maastricht. Reacţiile, chiar virulente, la proiect nu aau lipsit. O poziţie ilustrativă rămâne cartea lui Philippe Seguin – *Discours pour la France*, apărută la editura Grasset în 1992, deci la un an după parafarea tratatului (decembrie 1991, aproape concomitent cu prăbuşirea URSS). De atunci şi până astăzi s-au petrecut însă multe pe continent din această perspectivă. "Eurocraţii" au redus vizibil patosul şi fervoarea discursului. Tratatul – în forma sa iniţială – este din ce în ce mai rar invocat, iar scorurile pe care le-ar obţine azi referendumurile de aderare la acesta ar avea cu siguranţă punctaje diferite faţă de cele iniţiale[692]. Reamintim că există în marginea acestei problematici o întreagă dezbatere provenită din direcţia sociologiei şi antropologiei culturale. Încă din anii '92-'93, mai cu seamă după răsunătorul refuz iniţial al danezilor faţă de oferta Maastricht-ului, studiile şi analizele occidentale provenite din aceste medii s-au plasat în prim planul analizelor critice (de-ar fi să preluăm şi aici taxonomia forjată de Schulte). Diagnosticele aplicate încă de atunci în urma evaluări competente a unor chestiuni precum: dimensiunea culturală a economiei, suveranitatea şi regândirea ei, etnicitate şi naţiune etc., etc. erau

[692] La fel stau lucrurile şi în ceea ce priveşte aderarea la moneda unică europeană.

cel puţin sceptice faţă de prognoza eurocraţilor. Timpul nu pare că a anulat aceste diagnostice.

Revenind la chestiunea perspectivei liberale în discursul despre globalizare, vom înţelege cel mai bine conţinutul acestei formule convocând în scenă una dintre cele mai mediatizate, poate, abordări cu acest vector. E vorba despre teza "sfârşitului istoriei" a lui Francis Fukuyama, pe deplin expusă în lucrarea sa din 1992, *The End of History and the Last Man*, al cărei punct de plecare l-a constituit articolul "The End of history", tipărit în vara anului 1989 în *The National Interest*.

Teza analistului american este ilustrativă, ziceam, pentru unul dintre traiectele discursului despre globalizare de după căderea cortinei de fier. Combinând "interpretările economice ale istoriei" cu "prezentarea nematerializată" a sa, furnizată mai cu seamă de Hegel şi bazată pe "lupta pentru recunoaştere", Fukuyama schiţează direcţia şi finalitatea Istoriei Universale: "… La sfârşitul secolului al XX-lea, mai are sens să vorbim despre o Istorie a omenirii coerentă şi direcţionată care va conduce în final cea mai mare parte a omenirii la democraţia liberală? Răspunsul la care ajung este da, din două motive. Unul ţine de aspectele economice, iar celălalt de ceea ce se numeşte "luptă pentru recunoaştere". (Fukuyama 1994: 6).

Analiza pleacă de la consensul care se dezvăluie astăzi în ceea ce priveşte "legitimitatea democraţiei liberale", consens ce sporeşte treptat şi concomitent cu biruinţele în faţa "ideologiilor rivale" precum "monarhia ereditară, fascismul şi, cel mai recent, comunismul". Ruta aceasta are ţinta bine delimitată, respectiv "democraţia liberală ca punct final al evoluţiei ideologice a omenirii" şi "formă finală de guvernare umană". Rezultatul: "sfârşitul istoriei", căci "democraţia liberală" nu are, precum alte ideologii, "contradicţii interne fundamentale" care să declanşeze propria prăbuşire. În ciuda unor posibile defecţiuni de pe teren, "idealul democraţiei liberale nu mai poate fi perfecţionat": "Întrebarea dacă există o Istorie Universală a omenirii care ţine cont de experienţele tuturor timpurilor şi ale tuturor popoarelor nu este nouă. […] Şi dacă acum ne aflăm într-un punct în care nu ne putem imagina o lume substanţial diferită de a noastră, în care nu ne putem reprezenta, în nici un fel, un viitor fundamental mai bun decât actuala stare de lucruri, atunci trebuie să luăm în considerare posibilitatea ca Istoria însăşi să fi ajuns la un capăt. (Ibid. 51)

Critica efectivă a tezei "sfârşitului istoriei" în varianta analistului american ne preocupă numai în măsura în care se plasează în registrul discuţiei propuse în acest material (o critică a "reţelelor" de sorginte iluministă în care teza se include[693]). O

[693] Vezi Avineri 1994: 26-33.

vom dezbate, altminteri spus, cu prioritate din prisma a ceea ce s-a numit aici perspectiva *liberală* asupra globalizării. Într-una dintre criticile care s-au lansat de pe această direcţie, teza lui Fukuyama a fost considerată ca veritabilă candidată la titulatura de "discursul esenţial despre globalizarea de după războiul rece" (Youngs 1996: 65). Fukuyama declamă "triumful capitalismului" şi al "sistemului liberal capitalist", ale cărui simptome şi "putere omogenizantă" încorporează deopotrivă axul economic şi politic al lumii. În ciuda tentativei de rigoare ştiinţifică, discursul are ceva "evanghelic" în el, vectorul său pseudo-religios răzbătând deseori sub armătura conceptuală ori analitică (Ibid. 65). Ca orice perspectivă liberală asupra globalizării – pe care, repetăm, teza lui Fukuyama o ilustrează la vârf –, universalismul pe care îl propune este "înalt particularizat". Iar aceste particularităţi pot fi lesne developate în termeni "spaţiali, temporali ori ideologici". Ca discurs despre globalizare, teza "sfârşitului istoriei" în varianta anilor '90 este, deci, puternic *occidentalo-centristă*, idealizând aprioric – dogmatic! – "democraţia liberală" şi "liberalismul economic", postulându-le inter-relaţionalitatea. "Sfârşitul istoriei" este prezentat ca o elogiere a "globalizării capacităţilor sistemului capitalist occidental de a soluţiona nevoi economice şi politice". Combinată cu "imperativele tehnice" ale economiei liberale, doctrina democratică a drepturilor omului ar oferi şi ar asigura, la rându-i, nevoile de libertate şi "recunoaştere" pe care le resimt indivizii ori societăţile.

Aceasta este, în ultimă instanţă, teza lui Fukuyama. Ea decretează "democraţia şi modernizarea ca fenomene paralele" ocultând *particularismele* din teren în numele unui universalism abstract, decretat ca fatal şi considerat panaceu pentru soluţionarea setului de probleme "materiale şi non-materiale" ce se ridică în faţa indivizilor şi societăţilor.

Dogmatismul este aici la el acasă şi a fost desemnat ca atare. Evoluţiile de după "războiul rece" au venit să probeze – uneori dramatic – că perspectiva *liberală* asupra globalizării se dovedeşte a fi o soluţie de *laborator*, în care sunetul secund de cele mai multe ori se cheamă *ideologie*. Înaintea frontierei occidentale, cu tot ceea ce înseamnă ea – mentalitate, sistem economic, politic etc. – nu a confirmat traseul senin, neaccidentat pe care îl prognozase Fukuyama. Cum am mai spus-o în acest material, globalizarea s-a dovedit un fenomen cu "dublă tensiune", nu cu vector unic, aşa cum vor să convingă adepţii perspectivei liberale. Dacă ar fi să aşezăm acest diagnostic în termenii pe care îi propunem aici, am zice că eşecul răsunător al perspectivei liberale asupra globalizării s-a consumat în momentul în care a ignorat tocmai paradigma "formei fără fond", respectiv posibilitatea ca înaintarea unor frontiere – fir economică, politică sau culturală – să genereze contrareacţii, deci

resurecţii ale *fondului*. În concluzie, discursul *critic* asupra globalizării ar fi unul în care, fatal, paradigma formelor fără fond ar trebui înglobată, fără pretenţia de a-l epuiza astfel. Căci un discurs cu această structură – cea a formelor fără fond – nu neagă dogmatic şi steril fenomenul globalizării – cum spune J. A. Scholte că o fac acele perspective pe care el le denumeşte *conservatoare* – nici nu jubilează nerealist decretând universalisme ce se dovedesc, la o dreaptă cumpănire, nimic altceva decât *proiecţia imaginii de acasă asupra întregii lumi*.

Paradigma formelor fără fond trebuie să fie, de-ar fi să extragem o primă concluzie, parte integrantă a discursului despre globalizare. Că aşa trebuie să stea lucrurile vine să o probeze – de la înălţimea autorităţii sale – un analist, tot american, precum S. Huntington. Repetăm observaţia ce capătă la acest punct al analizei şi valenţe justificatoare: în politică e important nu atât *ce* se spune, cât mai ales *cine* o spune.

## America şi lumea

Samuel Huntington face parte din acea categorie de analişti ale căror diagnostice tind să depăşească nivelul unei simple opţiuni personale. Prestigiul profesorului de la Harvard – director al Institutului John M. Olin pentru Studii Strategice şi Preşedinte al Academiei Harvard pentru Studii Internaţionale şi Regionale – dublat de anvergura sursei – reputata şi influenta *Foreign Affairs* – conferă poziţiilor sale o incontestabilă autoritate.

Raţiunile pentru care stăruim aici asupra eseului său, “The West: Unique, Not Universal”, tipărit în nr. 6/1996 al publicaţiei americane nu se opresc la cele enunţate. Căci tezele emise aici configurează şi o grilă de lectură inedită asupra proceselor de globalizare, mai concret şi mai aplicat, de data aceasta, şi în răspăr vădit cu perspectivele liberale (în special cu cea a lui Fukuyama). Mai mult, aplicarea acestei grile sporeşte frapant prestigiul paradigmei în jurul căreia pivotează acest studiu: cea a formelor fără fond. Înainte însă de a discuta eseul în această perspectivă, câteva consideraţii, nu fără legătură cu tema, se impun.

Nu avem la dispoziţie deocamdată un inventar adecvat al traseului poziţiei politicii americane faţă ceea ce înseamnă raportul *universal/particular*, respectiv a tipurilor de filosofie a istoriei în vigoare apropo de această chestiune şi care fundamentează, la diferite momente, gesticulaţia politică de anvergură a marelui stat. Altminteri spus, nu există un inventar al filosofiei promovate de SUA – prin actul politic – în chestiunea globalizării. Este limpede că pe acest tablou, derulat până azi pe

parcursul a mai bine de un secol, nu poate lipsi decriptarea substratului ideatic al unei doctrine (atitudini) precum "izolaţionismul" (sfârşitul secolului al XVIII-lea, începutul celui al XIX-lea), al "doctrinei Monroe" (1823), al "expansionismului" etc. Un reper al evoluţiei rămâne aşa-numita "doctrină Stimson", dezvoltată la 1923 de Henry L. Stimson, pe atunci ministru de Externe, şi expusă într-un discurs de la 11 iunie 1941. Tezele au devenit celebre. Stimson afirma atunci că "Pământul, azi, se află în situaţia Statelor Unite din 1861, deja prea mici pentru antagonisme între Nord şi Sud". Pământul, pentru vorbitor, devenise "prea mic pentru două sisteme opuse". Aserţiunea prezintă nu doar interes practic sau politic, căci ea camuflează, cum s-a observat, un veritabil "punct de vedere metafizic şi filosofic":

Iată un politician american de renume care optează, inconştient poate de densitatea metafizică a tezelor sale, pentru unitatea politică a lumii, de unde, până atunci, concepţia tipică americană părea să fie cea a unui pluralism filosofic. (Schmitt 1991: 227)

Din aceeaşi perspectivă a filosofiei fondatoare, devine limpede că momentul Păcii de la Versailles este crucial, căci avem de-a face aici cu "cel mai important sistem european de securitate", croit pe premisele pluralismului naţional ale programului politic al americanului Woodrow Wilson. Un comentator l-a numit, inspirat, prima *Pax Americana* în Europa (Sava 1996: 4).

## Globalizare şi/sau forme fără fond

Consideraţiile de mai sus – care ar merita cu siguranţă lărgite şi aprofundate – nu sunt, ziceam, fără legătură cu tema. Căci, în ultimă instanţă, tot la un tip de filosofie a istoriei ajungem cercetând răspunsul americanului Samuel Huntington în faţa fenomenului globalizării, dar la o filosofie a istorie care – chiar dacă nu este epuizată prin ea – se întâlneşte uimitor cu fundamentul ideatic al paradigmei pe care o numim a formelor fără fond. Nimic obscur şi nimic mecanic în acest diagnostic. Chiar dacă analistul american nu rosteşte sintagma, o invocă, implicit, aproape la fiecare pagină.

Ce spune, în definitiv, Samuel Huntington? Textul debutează brutal prin recuzarea seacă a celor care cred, pripit, în ideea după care "cultura occidentală este şi ar trebui să fie se cultura lumii întregi". Două sunt aserţiunile pe care se sprijină adepţii acestui proiect. Ce a dintâi este aşa-numita "teză colonizatoare prin cultura Coca-Cola" (*Coca-Cola colonization thesis*), ai cărei

adepţi exultă: “Cultura popoarelor occidentale, în special cea americană, a împresurat lumea sub forma *fast-food*-ului, a îmbrăcăminţii, a muzicii pop, a filmelor, a bunurilor de consum îmbrăţişate din ce în ce mai entuziast de toate continentele”. (Huntington 1996: 28)

Cea de-a doua teză este aşa-numita teză a “modernizării”. Ea afirmă nu numai că civilizaţia occidentală a ghidat lumea spre “societăţile moderne”, dar şi că “în măsura în care celelalte civilizaţii se modernizează, ele se şi occidentalizează”, respectiv îşi “abandonează valorile tradiţionale, instituţiile şi obiceiurile”, preluându-le pe cele furnizate de Vest” (Ibid.).

Avem aşadar de-a face cu două *proiecte de globalizare* ce intră, din perspectiva taxonomiei mai sus prezentate, la rubrica discursului de tipar *liberal*, deci proiecte care obturează programatic dezbaterea raportului fond-formă, a inadecvărilor şi reacţiilor care pot să apară, într-un cuvânt, o perspectivă ce nu face loc cu nici un chip unei teorii precum cea a formelor fără fond.

Revenind la eseul lui Huntington, merită consemnată sentinţa aplicată acestor poziţii: “Ambele teze proiectează imaginea apariţiei unei lumi occidentale omogene şi universale şi ambele sunt, în grade diferite, nechibzuite, arogante, false şi periculoase”. A bea Coca-Cola nu e suficient pentru a-i face pe ruşi să gândească la fel cu americanii, aşa cum a mânca “sushi” nu-i face pe americani să gândească precum japonezii. Istoria umanităţii a consemnat constant cazuri în care difuzia bunurilor materiale nu a alterat esenţial baza culturală a societăţilor receptoare. “Esenţa culturii occidentale – va conchide Huntington – este *Magna Charta*, nu *Magna Mac*”. În ceea ce priveşte problema modernizării, lucrurile sunt la fel de limpezi: “societăţile moderne au multe în comun dar ele nu evoluează fatal spre omogenizare” (Ibid. 30). Identificarea civilizaţiei vestice cu civilizaţia modernă este un abuz, fără acoperire în realitate, căci înainte de a vorbi de *modernizarea* Vestului, putem vorbi de *occidentalizarea* lui: “Vestul a fost occidental cu mult înainte de a fi modern”.

Pasul următor – “What makes the West western?” – însemnă a identifica acele trăsături care au făcut ca civilizaţia occidentală să existe înainte de modernizare: moştenirea clasică, creştinismul occidental, limbile europene, separarea autorităţii spirituale şi temporale, regula legii, pluralismul social şi societatea civilă, corpurile reprezentative, individualismul. Avem de-a face, prin urmare, cu o tentativă de degajare a *fondului* “civilizaţiei occidentale”, a acelui *corpus* de calităţi care desenează alura ei singulară, autentică, incomparabilă: “*civilizaţia occidentală este valoroasă nu pentru că este universală, ci pentru că e unică*” (Ibid. 35).

Pentru a avea scenariul întreg al “formelor fără fond” e nevoie însă şi de o chestionare a fondului ne-occidental, respectiv a acelor regiuni culturale deasupra cărora “civilizaţia occidentală” se rostogoleşte brutal şi la întâlnirea cu care se produce simbioza ratată numită “forme fără fond”. Rezultatul acestui travaliu este fără dubii: o “copiere a civilizaţiei occidentale” este şi indezirabilă şi imposibilă. Lucrurile nu s-au petrecut aşa niciunde, cazul Japoniei fiind cel mai relevant din această perspectivă: “Japonia şi alte societăţi ne-occidentale n-au făcut decât să absoarbă selectiv elemente de cultură occidentală şi să le utilizeze pentru întărirea propriilor lor identităţi culturale”.

Putem conchide, deocamdată, că avem ilustrarea primei părţi a scenariului discutat: existenţa fondurilor culturale incompatibile, chiar opuse. În cazul exportului de civilizaţie dublat de credinţa exaltată a osmozei generatoare de “universalism” şi “omogenizare”, incompatibilitatea e la ea acasă. Lucrurile nu se opresc însă aici, căci, din perspectiva globalizării, analiza ui Huntington capătă şi alte semnificaţii.

Verdictul final nu întârzie: nu doar cu pseudomorfoză avem de-a face, ci cu o inaderenţă culturală explozivă, veritabil focar de ripostă şi conflict. Fondul nu se mulţumeşte, inert, să constate inadecvarea, căci va reacţiona după varii strategii, ripostând prompt la agresiunile formei. Constatarea îi permite lui Huntington să ofere şi o explicaţie la resurecţiile culturale sau religioase care marchează constant ultimul deceniu al veacului XX. Ele s-ar datora, în opinia analistului, tocmai bruiajelor şi agresiunilor pe care forma le induce, căci nu sunt altceva decât răspunsul fondului indigen la acest veritabil stimul extern. Un exemplu: “… revitalizarea pe plan global a sentimentului religios este o consecinţă directă a modernizării” (Ibid. 37). Mecanismele subtile de reacţie ale fondului, pe lângă ele invocate, sunt decriptate atent: mobilizarea electorală împotriva Occidentului, promovarea democratică a discursurilor anti-occidentale etc., etc., toate declanşate ca ripostă la o agresiune resimţită acut şi pe toate planurile: “Ce este perceput ca universalism (valori universale) în Occident este perceput ca imperialism în rest”.

Ţinând seama de consecinţe, S. Huntington se crede îndreptăţit să lanseze chiar o concluzie de acest gen: “Credinţa că popoarele ne-occidentale ar trebui să adopte valori, instituţii şi cultură vestică este, riguros vorbind, imorală în implicaţiile sale” (Ibid. 41).

Eseul lui S. Huntington ridică o serie de probleme esenţiale, dintre care am abordat aici una, cea axială. Concluziile practice ale acestei diagnoze – strategia pe care ar trebui să o adopte Occidentul, chiar destinul civilizaţiei occidentale, modul cum ar trebui să fie re-gândit NATO etc. – nu le vom discuta aici. Aşa

cum nu vom analiza nici decupajele religioase sau culturale propuse de profesorul de la Harvard ori soluţiile – multe dintre ele simpliste! – pe care le etalează, căci am depăşi cu mult cadrul acestui studiu[694].

## Câteva concluzii

În încheiere, vom (re)formula câteva, strict necesare, precizări. De-a lungul analizei ne-am păstrat în registrul propus la început şi am plasat raportul *globalizare – forme fără fond* drept ax al acestui material. Am urmărit câteva din voltele discursului despre globalizare, taxonomiile propuse în diverse discipline, avatarurile tezei liberale şi eşecul acesteia la întâlnirea cu realităţile. Paradigma "formelor fără fond" – apanaj al perspectivei critice asupra globalizării – îşi probează relevanţa tocmai ca urmare a eşecului acestui tip de discurs. Globalizarea nu este un fenomen unilinear, ci unul complex, cu "dublă tensiune", generator de incompatibilităţi între formă şi fond, soldate deseori cu riposte pe scară largă.

Paradigma pe care o denumim a "formelor fără fond" ne permite, aşa cum o probează elocvent eseul lui S. Huntington, să înţelegem dinamica deseori contradictorie a proceselor globalizante. Ignorarea acestei realităţi şi fundamentarea în continuare a discursului sau gestului politic pe supoziţia *globalizare = universalism* şi *omogenizare* vine în răspăr cu evoluţia fenomenelor şi subsumează un mare risc. Concluzia nu pare să fie decât una singură. Tensiunea care există între discursul politic şi realitatea din teren plasează sfârşitul secolului al XX-lea sub spectrul unei subtile agresiuni, a cărei existenţă am mai semnalat-o: agresiunea prin utilizarea unui model teoretic inadecvat. Un model teoretic de laborator, asumat aproape fără rest astăzi de discursul politic şi ale cărui origini se găsesc în starea de spirit a anilor '50-'60, când o revoluţie tehnologică explozivă a propulsat fulgerător în prim plan ideea universalismului omogenizant, ce s-ar fi aflat la capătul acestui trend. Eşecul prognozei a fost deja devoalat. L-am divulgat odată în plus uzând de o paradigmă care-şi probează, şi în acest caz, virtuţile.

---

[694] Una dintre aceste radiografii simpliste este explicarea resurecţiei religioase *numai* ca o ripostă, mai mult sau mai puţin directă, la imperialismul culturii occidentale. Şubrezenia verdictului ase vede clar atunci când se constată aceeaşi resurecţie religioasă, de data aceasta, în spaţiul occidental!

La capătul acestui examen, justificarea titlului ales iese la iveală, nădăjduim, pe de-a întregul: dacă secolul al XIX-lea a produs şi propus în spaţiul răsăritean paradigma *formelor fără fond* ca explicaţie a proceselor declanşate de o revoluţie industrială ce părea atotbiruitoare, dacă în a doua jumătate a secolului al XX-lea s-a izvodit sintagma *internaţionalism*, apoi *globalizare*, înţelese iniţial ca procese unilineare şi omogenizante, sfârşitul veacului se întoarce, în faţa eşecului perspectivei liberale, chiar dacă nu o spune, la vechea paradigmă a formelor fără fond.

Globalizarea şi teoria formelor fără fond nu mai pot fi gândite astăzi ca disjuncte.

**Bibliografie**

Bădescu, Ilie, Dungaciu, Dan (1995), *Sociologia şi geopolitica frontierei*, vol. I-II, Editura Floarea Albastră, Bucureşti.
Benoist, Alain de (1986), *Europe, Tiers monde – même combat*, Editions Robert Laffort S. A., Paris.
Fukuyama, Francis (1994), *Sfârşitul istoriei şi ultimul om*, Editura Paideia, Bucureşti.
— (1994), *History and Theory*, nr. 34, pp. 27-43.
Huntington, Samuel (1996), "The West: Unique, Not Universal", în *Foreign Affairs*, vol 75, nov.-dec.
Koffman, E.; Youngs G. (eds.) (1996), *Globalization. Theory and Practice*, Pinter, (?).
— (1996a), "Introduction: Globalization – The Second Wave", în Koffman, E.; Youngs G. (eds.) 1996.
Popovici, A. C. (1939) [1906], *Stat şi Naţiune. Statele Unite ale Austrie Mari*, Fundaţia pentru literatură şi artă 'Regele Carol II', Bucureşti.
Robertson, Roland (1993), *Globalization. Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, London.
Sava, Nicu I. (1996), "Editor's Note", în *Central European Issues*, vol. 2, nr. 1, Spring, Bucharest.
Schmitt, Carl (1990), *Du politique*, Pardes, Puisseaux.
Ungheanu, Mihai (1990), "Nicolae Iorga – întemeietor al şcolii de sociologie istorică în România", în *Sociologie Românească*, nr. 5-6, pp. 433-458.

# Provocările integrării europene în domeniul securităţii şi apărării

*George Tibil*

Moto: "*Procesul actual de integrare europeană presupune intensificarea cooperării pe linie de securitate şi apărare. Ţări care bat monedă împreună nu pot avea politici de apărare separate, eficiente şi durabile. Totuşi, Europa apărării nu poate fi înfiinţată prin decret. Ştim că un voluntarism excesiv în acest domeniu nu este indicat şi, uneori, chiar stârneşte, la partenerii noştri mai legaţi de Alianţa Atlantică, rezerve îndreptăţite. Iată de ce Franţa îşi înscrie acţiunea într-un demers pragmatic, treptat, care răspunde exigenţelor securităţii comune precum şi ambiţiilor şi intereselor europenilor".*

***Lionel Jospin, 1997***

## Scurt istoric al integrării europene în domeniul securităţii şi apărării

Paragraful din Tratatul Uniunii Europene adoptat la Maastricht (1991) potrivit căruia **„***Politica externă şi de securitate comună include ansamblul chestiunilor relative la securitatea Uniunii, inclusiv definirea progresivă a unei politici de apărare comune (… ) care ar putea conduce la o apărare comună*" pare să încheie peste patru decenii de încercări şi ezitări legate de principiul şi practica integrării politicilor de securitate şi apărare ale statelor europene occidentale.

În această zonă esenţială pentru suveranitatea naţională, mai mult decât în alte domenii cum sunt politicile economice, monetare sau sociale, paşii concreţi întreprinşi în direcţia realizării unei "Europe Militare" nu s-au realizat linear, ci ezitant, sub impulsul diverselor presiuni contradictorii, care au frânat sau accelerat procesul în ultima jumătate de secol.

În acelaşi timp, evoluţiile actuale şi pe termen mediu şi lung ale politicii de apărare şi securitate a Uniunii Europene ridică una dintre problemele centrale ale organizaţiei pentru anii care vin: transformarea Uniunii într-o alianţă defensivă şi remodelarea

relaţiei transatlantice într-un format diferit celui trasat cu peste 50 de ani în urmă.

Principalele etape care pot fi identificate pe calea instituţionalizării unei comunităţi de securitate în spaţiul Europei Occidentale, în sensul conceptului emis de Karl Deutsch în lucrarea sa clasică[695] de la mijlocul secolului trecut, vor fi evidenţiate, pe scurt, în continuare. Ca o caracterizare generală, putem spune că procesul a fost iniţiat la sfârşitul deceniului patru şi începutul deceniului cinci, prin încercările care au condus, în final, la constituirea Uniunii Europei Occidentale – UEO. Sub influenţa presiunilor americane, precum şi ca urmare a complexităţii problemelor securităţii europene, a propriilor rezerve şi a divergenţelor ivite între europeni, a urmat o perioadă în care chestiunea mecanismelor comunitare de apărare şi securitate proprii a intrat într-un con de umbră, fiind revitalizată la începutul anilor ’90, când sunt fundamentate normativ şi se începe realizarea instituţională a integrării militare.

În contextual de căutări şi redefinire a relaţiilor internaţionale generat de încheierea celui de-al doilea război mondial, statele europene occidentale şi-au pus problema condiţiilor de asigurare a propriei securităţi, fiind elaborate, în principal la Londra şi Paris, diferite scheme pentru crearea unei comunităţi în domeniu, care să cuprindă principalele state ale Occidentului European.

Primele şi cele mai importante încercări în această direcţie au fost reprezentate de semnarea de către Franţa, Marea Britanie şi statele Benelux a tratatelor de apărare de la Dunkirk (1947) şi de la Bruxelles (1948), prin care sunt puse bazele realizării Uniunii Europei Occidentale şi se vorbeşte, pentru prima dată, de „apărarea colectivă europeană”. Prin tratatul de la Bruxelles este prevăzută organizarea unei apărării colective împotriva oricărei agresiuni în Europa, ameninţarea sovietică înlocuind-o pe cea germană şi profilându-se tot mai consistent ca principal factor de risc la adresa securităţii europene.

După Conferinţa de la Londra din cursul aceluiaşi an, prin care este consfiinţit eşecul negocierilor celor patru mari puteri învingătoare - SUA , Regatul Unit , Franţa şi URSS - semnatării tratatului de la Bruxells sunt coştienţi de lipsa de consistenţă a acestui text, fără o participare şi iplicare directă a Statelor Unite, în condiţiile în care mediul de securitate al Europei se modifica radical ca urmare a izbucnirii Războiului Rece. Devenea astfel tot mai evident că statele europene erau incapabile să-şi asigure propria securitate dată fiind noua ameninţare sovietică.

---

[695] Karl W. Deutsch, Political Community and the North Atlantic Area, Princeton University Press, Princeton, 1957

În acest context, la 12 martie 1947, prin discursul rostit de preşedintele Truman, unul din discursurile întemeietoare în istoria securităţii europene şi globale, este lansată politica americană de „containment", prin care Statele Unite se angajează să apere lumea liberă de expansiunea URSS - ului. Voinţa respectivă se exprimă prin *doctrina de containment*. Urmare directă a acestei politici, în luna aprilie 1949 este semnat, la Washington, Tratatul Atlanticului de Nord, prin care sunt puse bazele noii relaţii transatlantice şi a apărării comune, Statele Unite având rolul fundamental în asigurarea securităţii europene în faţa ameninţării exercitate de Uniunea Sovietică.

Începând cu 1950, după înfiinţarea NATO, Tratat de la Bruxelles şi UEO sunt golite de substanţă şi, pentru a evita fenomenul de duplicare a eforturilor de apărare, competenţele militare ale UEO sunt transferate Alianţei Nord-Atlantice.

Înfiinţarea NATO răspunde nevoii de securitate a europenilor şi influenţează pozitiv procesul reconcilierii franco-germane. Acest demers fundamental pentru procesul integrării europene este sprijinit şi alimentat de necesitatea realizării cooperării economice, în mod deosebit în cadrul instituţiilor schiţate prin declaraţia solemnă rostită pe data de 9 mai 1950 de către ministerul afacerilor externe a Franţei, Robert Schuman.

La începutul anilor '50, sub influenţa presiunilor americane de a accepta reînarmarea Germaniei şi a ameninţării sovietice tot mai serioase, europenii încearcă să gestioneză chestiunea politicii externe şi de apărare comune. În acest sens, articolul 38 al Tratatului de Apărare Europeană, semnat la Paris, în mai 1952, prevedea ca în termen de 6 luni statele semnatare să examineze posibilitatea constituirii unei suprastructuri politice care să dea direcţie şi legitimitate viitoarei Comunităţi de Apărare Europene.[696]

Rezultatul s-a concretizat în „Proiectul *de Gasperi*", prin care se propunea realizarea Comunităţii Politice Europene, incluzând un executiv european, controlat de un Parlament european ales prin vot direct. Această primă provocare la adresa esenţei suveranităţii naţionale eşuează, fiind respinsă de Parlamentul francez în august 1954 datorită, în principal, neînţelegerilor dintre ţările fondatoare – Franţa, Germania, Italia, Belgia, Luxemburg şi Olanda. Totuşi, este acceptată o propunere engleză prin care este realizată o alternativă de cooperare interguvernamentală în vederea supravegerii procesului de reînarmare a Germaniei.

În aceste condiţii, centrul de greutate în procesul integrării europene se mută în spaţiul economic, fără ca ideea apărării şi

[696] Hellen Wallace, William Wallace – „Policy-Making in the European Union", Oxford University Press, Oxford, 1997, p.413

securităţii comune să dispară din preocupările liderilor politici şi a societăţilor europene, ea fiind permanent prezentă, mai mult sau mai puţin manifest, ca o provocare la adresa supremaţiei americane în securitatea bătrânului continent. „Aceste eforturi timpurii de a crea o organizaţie militară europeană au introdus două teme gemene care au fost permanent prezente în dezbaterile şi evoluţiile ulterioare: pe de-o parte, dorinţa statelor europene de a avansa pe calea integrării politicilor lor, inclusiv în domeniul militar şi recunoaşterea indispensabilităţii angajamentului strategic american, a puterii militare americane şi a Alianţei conduse de americani (NATO) pentru securitatea europeană, pe de altă parte”[697]. Aceste teme inseparabile au fost mai mult sau mai puţin compatibile în evoluţia postbelică, iar, în anumite perioade, ca în prezent, au constituit sursa unor importante tensiuni între cele două părţi ale Alianţei Nord-Atlantice.

Cel mai important moment din deceniile şase şi şapte în această direcţie a fost reprezentat de acţiunile realizate de Franţa condusă de generalul De Gaulle. La scurt timp după realizarea Comunităţii Economice Europene, s-a manifestat dorinţa de a reîncepe construcţia politică şi integrarea în domeniul apărării, apărută sub auspiciile lui De Gaulle. Francezul Christian Fouchet a pregătit trei propuneri în anii 1961-1962, cunoscute sub numele de „*Planul Fouchet*”[698].

Esenţa acestui plan consta în intensificarea cooperării interstatale care trebuia să conducă la o politică externă unică a statelor membre, la întărirea mecanismelor de realizare a securităţii în comun şi la coordonarea strânsă a politicilor de apărare. Ultima dintre propuneri prevedea consultări bilaterale periodice şi comitete comune de lucru, care urmau să pregătească reuniunile la nivel înalt – inclusiv un comitet în domeniul apărării. Cu excepţia Germaniei, toate celelalte state din Comunitate au respins demersurile franceze concretizate în „Tratatul asupra Uniunii Statelor”, motivându-se că nu se doreşte o colaborare excesivă între state şi nici ruperea legăturilor cu SUA şi NATO. Totuşi, în 1969, la Summit-ul de la Haga, cei şase membri ai CEE au reafirmat necesitatea de a unifica politic Europa, iar în 1970 s-a adoptat Raportul Davignon, marcând Cooperarea Politică Europeană, deşi aceasta se referea exclusiv la politica externă. Până la momentul Maastricht, diplomaţia occidentală şi-a armonizat poziţiile faţă de statele terţe, pe baza acordurilor informale şi a consultărilor dintre guvernele lor, dar

---

[697] Robert E. Hunter – „The European Security and Defence Policy: NATO’s Companion or Competitor” pe site-ul RAND: www.rand.org/publications/MR/MR1463;

[698] Wallace, op.cit., p.413-414

în lipsa unor structuri comune de politică externă sau apărare ale Comunităţii Economice Europene.

Se poate aprecia că evoluţia procesului integrării politice şi militare europene din anii 70 a fost ezitantă, cu paşi modeşti făcuţi în direcţia intensificării acesteia şi cu reveniri la logica anterioară, în special ca urmare a presiunilor exercitate de americani, relaţia cu Statele Unite jucând rol primordial în întreaga perioadă postbelică. Dar, în anii 70 şi 80, chestiunea „Pilonului European" al NATO a fost periodic scoasă la lumină şi dezbătută pe ambele maluri ale Atlanticului. De partea americană, se încerca aducerea în prim plan a problemelor legate de „împărţirea poverii efortului de apărare" şi necesitatea unei contribuţii mai consistente din partea statelor europene (*burden - sharing*), în timp ce europenii, în special francezii, se concentrau pe aspectele legate de necesitatea echilibrării releţiei de putere în Alianţă, înmcercându-se contestarea astfel a poziţiei hegemonice ale SUA.

Incapabili să edifice mecanisme instituţionale formale de integrare comunitară a politicilor de apărare şi securitate, liderii europeni au inclus aspectele politice şi economice ale securităţii între obiectivele Cooperării Politice Europene, încercând, de asemenea, revitalizarea activităţii Uniunii Europei Occidentale. Acest lucru se realizează începând cu octombrie 1984, prin Declaraţia de la Roma, urmată de comunicatele de la Bonn şi de la Veneţia (1985-1986), de Platforma despre interesele europene în ce priveşte securitatea de la Haga (1987) , şi, în sfârşit, de aderarea Spaniei şi Portugaliei (1988), care aduce numărul membrilor UEO la 9. Cu toate acestea, scopul şi obiectivele organizaţiei continuă să rămână neclare, chiar dacă ne referim la punerea pe picioare a celebrului "Pilon european al Alianţei", de care vorbise şi preşedintele Kennedy cu mulţi ani în urmă. O expresie destul de generală pentru a permite mai multe interpretări, dar care conduc spre ideea generală de necesitate a orientării politicii de apărare a Alianţei ţinând mai mult cont de interesele specifice ale Europei. În final, aceasta va conduce la necesitatea edificării instituţiilor care să reprezinte expresia unei adevărate identităţi europeane de securitate, cristalizată pe parcursul ultimului deceniu al secolului trecut.

În acest sens, pentru a avea o imagine mai clară a drumului parcurs de europeni în domeniul integrării politicilor de apărare şi securitate, începând cu încercările de la mijlocul secolului trecut şi până în prezent, este suficient să urmărim transformările normative în domeniu, aşa cum sunt ele reflectate în documentele de bază ale Uniunii.[699]

---

[699] Mihai Mătieş, Dorina Năstase – „Viitorul siistemului de securitate al Uniunii Europene şi contribuţia României la acest capitol", în STUDII

Dacă în 1957, prin Tratatul de la Roma, erau introduse doar principii generale legate de obiectivele comune, în Actul Unic European din 1986 avem prima menţionare a aşa-numitei „Cooperări Politice Europene”, iar ulterior, în 1991, în Tratatul de la Maastricht, se prevăd măsuri clare pentru transformarea Uniunii Europei Occidentale în „braţul armat al Uniunii Europene”. Un întreg capitol - V - al Tratatului de la Maastricht, reprezentând unul din cei trei piloni ai construcţiei europene, intitulat „Dispoziţii privind Politica Externă şi de Securitate Comună”, se ocupă de reglementarea PESC. Mecanismele principale se bazează pe informarea reciprocă a statelor membre cu privire la problematicile de politică externă şi de securitate, pe adoptarea unor acţiuni comune şi, foarte important, pe faptul că, în virtutea suveranităţii partajate între statele membre şi instituţiile europene, „Consiliul European defineşte principiile şi orientările generale ale PESC”.

Mai mult, Tratatul de la Amsterdam din 1998 întăreşte prerogativele Consiliului European asupra unor forţe armate comune ale statelor membre, arătând la articolul J.3 al Tratatului că respectivul Consiliu „defineşte principiile şi orientările generale ale Politicii Externe şi de Securitate Comune, inclusiv pentru problemele care au implicaţii în domeniul apărării”.

În concluzie, se poate aprecia că deşi procesul integrării europene a debutat cu aspectele legate de apărare, prin tratatele de la Dunkirk (1947) şi Bruxelles (1948), în încercarea de a realiza o comunitate de securitate a europenilor, complexitatea fenomenului, ameninţarea sovietică şi Războiul Rece au condus la eşecul acelor prime încercări de integrare militară, sub forma Comunităţii Europene de Apărare, şi la soluţia transatlantică, reprezentată de NATO, pentru asigurarea securităţii europene timp de peste o jumătate de secol. Dependenţa europenilor faţă de puterea militară americană a condus la menţinerea în Europa a 12 divizii, două flote şi forţe aeriene substanţiale, sprijinite de un impresionant arsenal de arme nucleare, strategice şi tactice.

Ieşite epuizate din al doilea război mondial, statele europene au realizat repede că şi-au pierdut statutul de mari puteri globale, fiind incapabile să asigure forţa militară necesară menţinerii imperiilor coloniale în Asia, Africa şi Orientul Mijlociu şi, mai mult, având nevoie de masiva prezenţă militară americană pe vechiul continent pentru asigurarea propriei securităţi.

---

INTERNAŢIONALE, nr.6, 2001, p. 109

## Stadiul actual al integrării politicilor europene de apărare şi securitate

În prezent, incluzând aici perioada scursă de la adoptarea Tratatului Uniunii Europene de la Maastricht, statele europene au iniţiat şi întreprins o serie de paşi concreţi în direcţia edificării unui set de instituţii de securitate şi apărare proprii, subsumate unei politici comune în domeniu care ar trebui să conducă, în final, la realizarea dezvoltarea unei capacităţi de decizie autonome, lansarea şi conducerea unor operaţiuni militare sub autoritatea UE, ca răspuns la crizele internaţionale, acolo unde NATO nu este angajată. Obiectivul principal al *Politicii Europene de Securitate şi Apărare Comune*, aşa cum a fost stabilit la Helsinki în decembrie 1999, este ca statele UE să fie în măsură ca până în anul 2003 să desfăşoare într-un termen de 60 de zile şi să susţină cel puţin un an, forţe militare de nivelul unui corp de armată, respectiv 60.000 de militari.

*1.Concepte şi instituţii – precizări terminologice*

Apărut în a doua jumătate a anilor '80, conceptul de Identitate Europeană de Securitate şi Apărare (*European Security and Defence Identity - ESDI*) a fost integrat în Conceptul strategic al NATO adoptat la Roma în 1991, potrivit căruia *„Afirmarea unei identităţi europene de securitate şi apărare şi a unui rol european în materie de apărare, care se reflectă în consolidarea pilonului european al Alianţei, va servi nu numai intereselor statelor europene, ci va întări şi integritatea şi eficacitatea Alianţei în întregul său ”*. Lansat oficial de Consiliul Nord-Atlantic de la Bruxelles din ianuarie 1994, şi „moşit” de cancelariile diplomatice de la Washington, Paris şi Londra, acesta reprezenta, iniţial, un aranjament tehnico-militar pentru a da posibilitatea europenilor să-şi asume responsabilităţi mai însemnate în securitatea proprie prin accesul la capacităţile militare ale NATO. În acelaşi timp, mesajul geopolitic al ESDI – un rol mai important pentru Europa în chestiunile de securitate este dezirabil, necesar şi posibil – a depăşit repede importanţa acordurilor tehnico-militare, generând un proces care poate conduce la creşterea importanţei actorului european în arena relaţiilor internaţionale.

Conceptul ESDI, s-a dezvoltat în strânsă corespondenţă cu alte concepte apărute ulterior. Este vorba, în primul rând, de *Politica Externă şi de Securitate Comună- PESC (Common Foreign and Security Policy - CFSP*), ce denumeşte un capitol distinct (V) al Tratatului de la Maastricht şi care reprezintă unul din cei trei piloni ai construcţiei europene. În al doilea rând, este vorba de *Politica Europeană de Securitate şi Apărare Comună – PESAC (Common European Security and Defence Policy – CESDP; Politique Européenne Commune en matière de Sécurité et*

*Défense - PECSD*), concept care dobândeşte, în ultimul rând, tot mai multă substanţă. El a fost formulat de Consiliul European reunit la Köln (iunie 1999), în perioada imediat următoare conflictului din Kosovo şi subsecvent înţelegerii franco-britanice de la St. Malo (dec.1998), dobândind noi semnificaţii prin deciziile ulterioare ale aceluiaşi for, de la Helsinki (decembrie 1999), Lisabona (martie 2000), Feira (iunie 2000). La aceste din urmă trei întâlniri s-a decis constituirea unei forţe europene (headline goal) şi s-au elaborat modalităţile de implementare a acesteia până în 2003, preconizându-se atât capacitatea, cât şi structurile de planificare şi conducere.

Aceste forţe trebuie să fie capabile să îndeplinească ansamblul misiunilor de tip Petersberg, respectiv: misiuni umanitare şi de evacuare, misiuni de menţinere a păcii şi misiuni ale forţelor luptătoare pentru gestionarea crizelor, inclusiv de restabilire a păcii. Începând cu reuniunea Consiliului European de la Helsinki, din decembrie 1999, s-a abordat şi problema capacităţilor instituţionale ale Uniunii, pentru facilitarea procesului decizional, ajungându-se la un acord în ceea ce priveşte înfiinţarea unor organisme politice şi militare interimare, precum *Comitetul Politic şi de Securitate (COPS), Comitetul Militar (MC) sau Statul Major (SM).* Politica Europeană de Securitate şi Apărare Comună mai presupune, printre altele, gestionarea non-militară a crizelor (în domenii precum: activităţile de poliţie, ajutorul umanitar, repunerea în funcţiune a structurilor administrative şi juridice, activităţi de căutare-salvare, supravegherea alegerilor, respectarea drepturilor omului etc.).

*2. Procesul St-Malo (1998) şi consensul franco-britanic*

Întregul proces de naştere şi edificare a mecanismelor comunitare de securitate şi apărare a fost însoţit de anumite diferenţe de opinii şi dispute care s-au manifestat şi se mai manifestă în dezbaterile din diferite medii internaţionale, în special între viziunea anglo-saxonă – „atlanticism” - şi perspectiva continentală – „europenism”. Până la Summit-ul franco-britanic de la St-Malo din decembrie 1998, Marea Britanie a exercitat un adevărat veto la adresa oricărei încercări de asociere a instituţiilor UE (CE, CEE) la chestiunile apărării europene. Această opoziţie constantă a condamnat la neputinţă şi irelevanţă orice încercare sau iniţiativă care tindea să conecteze cele două aspecte. Exemple de astfel de blocaje la adresa iniţiativelor de integrare a politicii de securitate şi apărare europene, impuse de britanici sau partenerii lor „atlanticişti”: 1947 – Uniunea

Occidentală, 1950-54 – Comunitatea Europeană de Apărare, 1962 – Planul Fouchet, 1997 – funziunea dintre UEO şi UE.[700]

Principala chestiune de separare a poziţiilor britanice şi franceze domeniul apărării europene era centrată pe modul în care cele două părţi percepeau impactul pe care demersurile lor le-ar produce peste Atlantic. În timp ce Parisul considera şi continuă să creadă că o componentă militară integrată consistentă a UE nu ar face decât să consolideze şi să întărească o Alianţă transatlanntică mai echilibrată, Londra interpreta această evoluţie ca pe o ameninţare directă la solidaritatea transatlantică, apreciind că dacă europenii se dovedesc capabili să-şi gestioneze singuri problemele de securitate, Washington-ul ar putea fii tentat să se retragă în izolaţionism, cu disoluţia NATO ca posibilă consecinţă. Ca urmare directă, mult timp NATO a fost fundamentul principal al securităţii europeane.

Un moment important în evoluţia procesului analizat l-a reprezentat întâlnirea franco--britanicăde la Saint-Malo, din 4 decembrie 1998. Pentru prima dată, în Declaraţia Comună asupra Apărării Europene, adoptată de cei doi şefi de stat cu acest prilej, s-a subliniat clar nevoia ca Uniunea Europeană „să aibă capacitatea de acţiune autonomă, sprijinită de forţe armate credibile, de mijloacele de a decide folosirea lor şi de pregătirea necesară, în scopul de a răspunde la crizele internaţionale”. Se prevedea de asemenea ca „Uniunea să-şi creeze structurile corespunzătoare şi capacitatea de a analiza situaţiile, surse de intelligence proprii şi capacitate de planificare strategică proprie.” În ciuda hotărârii declarate de a se uni „în scopul de a da expresie concretă acestor obiective”, s-a considerat extrem de important să se specifice (imediat după textul privind acţiunea autonomă) că toate acestea se vor realiza „în conformitate cu obligaţiile în cadrul NATO” şi „vor contribui la revitalizarea unei Alianţe Atlantice modernizate” (Declaraţia Comună, paragr. 2).

Era o schimbare istorică a poziţiei britanice, care până atunci se situase undeva între indiferenţă şi opoziţie faţă de o Politică de Securitate şi Apărare Comună în Europa, asemuită de către analişti cu o adevărată trecere a Rubiconul securităţii europene de către Tony Blair. Acest fapt este real întrucât în ciuda faptului că Tratatul Uniunii Europene declara deja la capitolul politică externă şi securitate comună că „printre obiectivele Uniunii Europene se numără şi a acela de a menţine pacea şi de a consolida securitatea internaţională, în conformitate cu principiile Cartei Naţiunilor Unite, cu cele stipulate în Actul Final de la Helsinki şi cu obiectivele Cartei de la Paris, inclusiv cele privind graniţele” (Titlul V, articol 11), cu greu se găseşte

[700] Jolyon Howorth – „European Integration and Defence: the Ultimate Challenge?”, Chaillot Papers 43, nov. 2000

vreo referire specifică la modul în care UE va realiza acest lucru în practică, cu excepţia unei scurte amintiri a aşa-numitelor „sarcini Petersburg" şi a expresiei plină de improbabilitate „proiectarea progresivă a unei politici de apărare comune…ar putea să conducă la o apărare comună" (Titlul V, articol 17). De-abia cu ocazia Summit-ul franco-britanic de la Saint Malo s-a oferit mai multă substanţă, deşi nu suficientă, intenţiilor politice ale Tratatului de la Amsterdam în ce priveşte politica externă şi securitatea comună.

Motivele care au stat la baza acestei schimbări radicale a politicii britanice în aspectele privind UE sunt complexe şi de primă importanţă. În mod cert, se dorea ca Marea Britanie să joace un rol mai important în UE, aceasta pentru a contrabalansa neparticiparea sa la Uniunea Monetară şi la Acordul Schengen. Prin coordonarea, alături de Franţa, a dezvoltării Politicii Europene de Securitate şi Apărare, se asigura astfel un oarecare control asupra acestui proces. (Chiar şi modul de exprimare folosit ulterior în textele referitoare la Politica Europeană de Securitate şi Apărare este similar şi, pe alocuri, identic cu cel folosit în declaraţia de la St. Malo.) Explicând ce l-a determinat să adopte o asemenea schimbare de politică, în decembrie 1999, Tony Blair a declarat în Camera Comunelor:

„Ar fi o greşeală tragică – înscriindu-se pe linia greşelilor făcute de politica externă britanică de-a lungul ultimelor două decenii – dacă Marea Britanie s-ar retrage din dezbaterea privind politica europeană de securitate şi ar lăsa altora acest teren. Este un domeniu pe care trebuie să-l modelăm şi să-l influenţăm de la început, deoarece el ne afectează interesele strategice vitale."

Desigur, această mişcare a guvernului britanic a fost cântărită cu grijă şi raportată la responsabilităţile ce derivau din „relaţia specială" a Marii Britanii cu SUA. După cum argumentează şi Jolyon Howorth în recentul său Document Chaillot, preocuparea lui Tony Blair de a-i obţine Marii Britanii un rol pe scena europeană, combinată cu o dezamăgire legată de eforturile UE de a răspunde crizei din Balcani, precum şi intenţia de a oferi sprijin SUA şi NATO au dus la o schimbare a politicii Marii Britanii în ce priveşte Politica Europeană de Securitate şi Apărare, fără însă ca aceasta să se shimbe fundamental, rămânând, în esenţă, tot atlanticistă. „Sprijinul oferit de Marea Britanie Politicii Europene de Securitate şi Apărare a fost rezultatul temerii că o Europă slabă va duce, în timp, la o stare de tensiune cu NATO."[701]

Celălalt actor principal de la St. Malo a fost Franţa care a semnat aceeaşi declaraţie, dar animată de motive fundamental diferite de cele ale Marii Britanii. Politica franceză a fost

[701] Howorth, op.cit., p.16

dintotdeauna euro-centristă şi anti-atlanticistă în aproape toate aspectele ei. Această tendinţă îşi găseşte originea în gândirea lui De Gaulle care credea că „ Franţa este singura putere care ar putea să facă faţă Statelor aşa-zis Unite şi care ar putea conduce Europa". Însă în preajma întâlnirii de la St. Malo „atât Franţa, cât şi Marea Britanie au ajuns la concluzia că o colaborare cu fostele „oi negre" (NATO şi PESAC) era, de acum înainte, dictată de propriile interese naţionale"[702]. Probabil că Franţa a sesizat oportunitatea de a prelua conducerea în domeniul securităţii şi apărării europene, fie şi alături de rivalul său perpetuu, şi de a ieşi, astfel, din izolarea sa auto-impusă. După vizibilul eşec al integrării în structurile militare NATO, această ţară avea, într-adevăr, nevoie să-şi definească propriul loc în noua ecuaţie a securităţii. Factorii de decizie politică din Franţa credeau, de asemenea, că o asemenea mişcare va contrabalansa rolul hegemonic al SUA/NATO. Trebuie subliniat că schimbarea poziţiei franceze nu a fost aşa de abruptă şi radicală precum cea britanică. De-a lungul perioadei ce a urmat Războiului Rece, politica Franţei a plecat de la premisa că noul mediu istoric va favoriza în mod cert un nou echilibru în relaţiile transatlantice… iar Alianţa Atlantică va funcţiona în continuare, însă sub o formă semnificativ restructurată, cu o nouă distribuire a responsabilităţilor. Într-adevăr, interpretarea pe care au acordat-o francezii frustrării europene de a face faţă crizei din Balcani, ezitarea SUA de a se implica mai substanţial în conflict şi propriile nemulţumiri legate de aranjamentele din cadrul Alianţei, precum şi perceperea unui mediu de securitate fundamental schimbat – aceleaşi motive care au determinat-o şi pe Marea Britanie să acţioneze – toate acestea ofereau Franţei mult aşteptata perspectivă a împlinirii proiectelor sale geopolitice.

*3. Dezvoltări instituţionale recente – începe „*Europa militară*" să lucreze?*

Cea mai importantă etapă în cristalizarea unei apărări europene a venit după decizia Consiliului European de la Köln de a face Politica Externă şi de Securitate Comună – PESC - să fuzioneze cu Uniunea Europei Occidentale – UEO. Cauzele principale care au condus la acest rezultat au fost modesta performanţă europeană în Balcani, în special pe timpul crizei din Kosovo şi dorinţa de manifestare a unei autonomii de execuţie faţă de NATO, cu respectarea prinncipiilor legăturii transatlantice, legate de gestionarea securităţii europene împreună cu SUA.

[702] Ibidem, p. 17

Trebuie precizat că acest moment important în care toate statele membre au favorizat această uniune politică, reprezintă un compromis bine cântărit, încurajat explicit şi de Comunicatul final al Summit-ului NATO de la Washington, desfăşurat cu doar două luni înaintea Consiliului European de la Koln. În acest document se preciza: „Susţinem deci definirea şi adoptarea măsurilor necesare pentru ca Uniunea Europeană să aibă acces direct la resursele şi capacităţile Alianţei, pentru operaţii în care Alianţa ca întreg nu s-a angajat din punct de vedere militar. Consiliul va adopta în Sesiune Permanentă aceste măsuri care vor respecta cerinţele NATO şi coerenţa structurii sale de comandă şi care vor avea în vedere:

a) Asigurarea accesului UE la acele capacităţi de planificare NATO ce pot contribui la planificarea militară a operaţiilor UE;

b) Disponibilitatea capacităţilor predefinite ale NATO şi a resurselor comune pentru a putea fi utilizate în operaţii UE;

c) Identificarea unui set de opţiuni de comandă pentru operaţiile UE, dezvoltarea continuă a rolului Adjunctului Comandantului Suprem al Comandamentului Suprem NATO în Europa pentru ca acesta să-şi asume pe deplin responsabilităţile europene;

d) Adaptarea continuă a sistemului NATO de planificare a apărării cu scopul de a integra într-un mod cât mai explicit ideea disponibilităţii forţelor pentru operaţiile conduse de UE.” (Summit-ul de la Washington – comunicat final, paragr. 10).

Cel mai important moment în dezvoltările recente ale subiectului analizat l-a reprezentat Summit-ul european de la Helsinki din 10-11 decembrie 1999, cînd s-au adus noi precizări cu privire la cadrul stabilit la Köln, introducându-se pentru prima dată cifre şi termene concrete pentru forţa comunăde apărare a UE. Obiectivul (H*eadline Goal*) stabilit cu această ocazie: „Statele membre trebuie să fie pregătite ca, până în 2003, să poată desfăşura, într-un interval de 60 de zile şi pentru cel puţin un an, forţe militare numărând 50.000-60.000 de oameni, pentru întregul spectru al misiunilor de la Petersberg”. Ulterior, experţii şi planificatorii europeni ai apărării au amendat cifra de 60.000 de persoane, arătând că, pentru atingerea obiectivelor fixate, ar fi mai potrivit să se creeze o forţă de 80.000 de persoane, susţinută de 300 - 350 avioane de luptă şi 80 de nave militare. În realitate, datorită rotaţiilor impuse de intervalul de un an stabilit la Helsinki pentru durata intervenţiei, acest obiectiv ar implica ca Uniunea, în orice moment, să aibă la dispoziţie 240.000 de soldaţi pregătiţi de intervenţie. În acest sens, experţii au stabilit şi un catalog al forţelor armate, care precizează toate mijloacele necesare, în domeniile combative, logistice şi de intelligence.[703]

[703] Ibidem, p. 14-15

În acelaşi timp, europenii iniţiază crearea cadrului instituţional necesar procesului de integrare în domeniul apărării, proiectat la Koln şi pus în practică la Helsinki şi care presupune o serie de inovaţii instituţionale. Aceste noi instituţii au fost înfiinţate în anii 1999 şi 2000 şi includ:

- Desemnarea fostului Secretar General NATO, Javier Solana, în calitate de *Înalt Reprezentant pentru Politica Externă şi Securitatea Comună*, o poziţie iniţial creată la Consiliul de la Amsterdam din 1997. Funcţia de Înalt Reprezentant combină funcţiile de Secretar General al Consiliului European şi de Secretag General al WEU. Acest cumul de responsabilităţi au rezultat din dorinţa UE de a crea, în cadrul interguvernamental al Consiliului European, un centru unic pentru planificarea politico-militară, analiză şi sprijin decizional. Pe lângă sprijinul cabinetului său, Înaltul Reprezentant beneficiază şi de suportul aşa-numitei *Unităţi de Planificare Politică şi Avertizare Timpurie* – cunoscută şi sub numele de Unitate Politică.
- Crearea unui *Comitet de Politică şi Securitate*, care cuprinde oficiali (reprezentanţi diplomatici) ai fiecărui stat membru UE ce se reunesc de două ori pe săptămână la Bruxelles. Acest comitet are rolul de a monitoriza evoluţia situaţiilor de criză, de a organiza – în strânsă legătură cu Unitatea Politică a Înaltului Reprezentant – planificarea şi evaluarea, de a oferi sprijin consultativ Consiliului European şi de a controla din punct de vedere politic conducerea operaţiilor militare.
- Crearea unui *Comitet Militar European*, cea mai înaltă structură militară a UE, compusă în mod formal din Şefii de Stat Major ai ţărilor membre, dar în practică formată din delegaţi militari şi care se reuneşte cel puţin de două ori pe an. Rolul său este acela de a coordona militar Statul Major European. Comitetul este condus de către un ofiţer de patru stele, în mod normal fost şef de stat major.
- Crearea unui *Stat Major European* care are rolul de a oferi expertiză militară şi capacităţi pentru a susţine Politica Externă şi de Securitate Comună, inclusiv pe parcursul desfăşurării operaţiilor militare. Statul Major European este subordonat politic Consiliului European şi, militar, Comitetului Militar European. Deşi Statul Major European nu va activa ca un Cartier General Operaţional, el va îndeplini funcţiile de avertizare timpurie, evaluare de situaţii şi planificare strategică, va oferi expertiză militară Uniunii Europene pe o largă problematică de securitate şi apărare, va acţiona ca o interfaţă între autorităţile politice şi cele militare ale UE şi va furniza efective militare în timpul fazei de planificare strategică a situaţiilor de management al crizei. Se doreşte ca procedurile sale de lucru să se bazeze pe şi să fie compatibile cu cele NATO.

Dincolo de acest cadru instituţional şi programe adoptate de forumurile europene, nu este clară direcţia în care se îndreaptă PESC, în ciuda progresului realizat prin preluarea parţială a funcţiilor UEO de către UE. Dacă pentru moment nu se ridică problema interacţiunii dintre angajamentului de apărare colectivă din cadrul celor două tratate de alianţă vest-europene (Tratatul fondator NATO şi cel al UEO), limbajul documentelor de la Köln trimite totuşi la o poziţie de egalitate între UE şi NATO, marcând dorinţa de a transforma Uniunea într-o alianţă defensivă. În plus, modelul NATO de cooperare politică orientează cooperarea europeană în domeniul apărării. O continuare a integrării orizontale în probleme de apărare întăreşte calea transformării UE într-o alianţă militară, şi nu în direcţia unui stat federal cu armată unică. Bineînţeles că nici această cale nu va fi una uşoară, deoarece, chiar dacă se va face o armată interguvernamentală europeană, vor trebui să treacă cel puţin zece ani pentru a stabili acel corp operaţional care să folosească 80.000 de militari prin rotaţie, apreciază cu scepticism Klaus Naumann.[704]

La o analiză realistă şi concretă a demersurilor întreprinse de europeni în direcţia realizării unei forţe militare proprii, dincolo de elementele declarative şi programele adoptate la diferitele reuniuni, se poate observa că lucrurile s-au mişcat destul de puţin în această direcţie, Europa fiind în continuare un actor cu o slabă semnificaţie militară în arena internaţională. Previziunile făcute la începutul anilor 90 ai secolului trecut de diferiţi geostrategi, potrivit cărora „Noua Europă”, rezultată în urma adoptării Tratatului de la Maastricht, va deveni următoarea superputere globală, nu numai din perspectivă economică şi politică, ci şi militară, nu s-au realizat, cel puţin până în prezent. Mulţi europeni au sperat atunci că vor fi capabili, prin propriile forţe, să gestioneze stările de insecuritate de pe bătrânul continent, cum au fost conflictele din Balcani, şi că vor redobândi statutul de superputere globală, refăcând astfel multipolaritatea sistemului mondial, distrusă de încheierea Războiului Rece. Astfel de evaluări au fost făcute inclusiv de unii analişti americani ca Samuel P. Huntington, care aprecia că procesul de integrare a Uniunii Europene ar constitui „singura mişcare importantă din cadrul reacţiei la nivel global” împotriva hegemoniei americane, care ar putea conduce la un secol XXI multipolar.[705]

Dintre evenimentele şi crizele care s-au manifestat în ultimul deceniu, războiul din Kosovo a reprezentat cea mai evidentă dovadă a inconsistenţei strategice şi militare a europenilor, reprezentând, probabil, şi ultima iluzie a Franţei că reprezintă o

[704] Mătieş şi Năstase, op.cit., p. 117
[705] Samuel P. Huntington – „The Lonely Superpower”, Forreign Affairs, March-Aprilie 1999;

putere la nivel global. Criza albaneză a demonstrat neputinţa europenilor de a gestiona un conflict de mică amploare chiar pe teritoriul propriu.

Una din cauzele principale care au condus la eşecul „promisiunii europene" din ultimul deceniu, în ceea ce priveşte extinderea rolului său strategic la nivel mondial, o constituie modul în care europenii au interpretat situaţia internaţională la încheierea Războiului Rece şi opoziţia acestora faţă de a transferarea unor importante resurse de la destinaţii economice şi sociale spre securitate şi apărare, în scopul edificării unui sistem militar capabil să „proiecteze forţa" în regiunile de insecuritate de pe continent şi din afara acestuia. Astfel, spre deosebire de americani, care şi după prăbuşirea Uniunii Sovietice au continuat să aloce resurse imense modernizării aparatului lor militar, ajungând în prezent la peste un miliard de dolari cheltuiţi zilnic de Pentagon, europenii au perceput acest eveniment nu ca pe o oportunitate „pentru a-şi realiza ambiţiile globale, ci ca pe o şansă unică de a încasa dividendele păcii"[706], în sensul reducerii constante a bugetelor apărării până la pragul critic situat sub 2% din PIB. În aceste condiţii, Statele Unite au ajuns singura ţară din lume care dispune atât de arme nucleare, cât şi de forţe armate conventionale, cu acoperire mondială. Bugetul militar american depăşeşte totalul bugetelor similare însumate ale următoarelor 8 ţări iar superioritatea tehnologica in materie de armament a Washingtonului este copleşitoare. A rezultat, astfel, un decalaj semnificativ între capacităţile militare americane şi europene, pe care secretarul general NATO l-a exprimat sugestiv afirmând că europenii sunt pe cale să devină „pigmei" în materie de mijloace militare în comparaţie cu americanii şi la perpetuarea dependenţei Europei faţă de America, inclusiv în eforturile de edificare a politicilor comune de securitate şi apărare.

## Relaţia transatlantică şi implicaţiile geopolitice ale „Europei militare"

Aşa cum subliniază Zbignikev Brzezinski[707] în analiza pe care o face în 1997 asupra imperativelor geostrategice ale supremaţiei americane actuale, retorica oficială a leadershipului politic şi a experţilor americani faţă de subiectul Europa a fost în sprijinul procesului integrării europene. Încă din timpul administraţiei

[706] Robert Kagan – „Power and Weakness", în POLICY REVIEW, No 116 (iunie –iulie 2002);

[707] Zbigniew Brzezinski – „Marea tablă de şah – Supremaţia americană şi imperativele sale geostrategice", Univers Enciclopedic, 2000, Bucureşti, p.61 – 65;

Kenedy, s-a vorbit despre un „parteneriat pe bază de egalitate" între cele două maluri ale Atlanticului. Declaraţiile şi documentele oficiale de natură geostrategică ale americanilor au proclamat cu consecvenţă sprijinul acestora pentru cauza unei Europe unite, suficient de puternică pentru a împărţi cu America responsabilităţile şi povara conducerii lumii şi a asigurării securităţii europene şi globale.

În realitate însă, politica americană faţă de integrarea continentului european a fost mult mai puţin limpede şi consecventă, existând o tendinţă de descurajare a intenţiilor europene de integrare a politicilor de apărare şi securitate, mulţi factori de decizie şi analişti din Statele Unite fiind destul de suspicioşi în privinţa deplasării centrului de greutate de pe o relaţie de hegemonie pe una de egalitate brută, în care SUA şi UE au o influenţă şi forţe comparabile în toate domeniile, cu excepţia aceluia care circumscrie puterea militară – un domeniu care, la rîndu-i, poate fi împins în direcţia unei egalităţi.

Unii se aşteaptă poate la formularea unor avertizări adresate europenilor de a nu-şi împinge prea departe ambiţiile, de teama de a nu fi distrusă ceea ce a fost, timp de cincizeci de ani, o Alianţă confortabilă care, în general, nu a ridicat probleme. Cu toate acestea, sunt destul de puţini americani care se opun activ integrării militare europene sub forma PESAC. O minoritate destul de ciudată şi aproape neglijabilă o reprezintă „izolaţioniştii" sau aceia care privesc Europa şi NATO ca pe o simplă distracţie[708]. Marea majoritate se încadrează în categorii mai largi: conform clasificării lui Sloan[709], o primă categorie ar fi cei din curentul *Da, dar...*, care susţin PESAC cu condiţia ca aceasta să se situeze strict în linia descrisă de NATO. A doua categorie îi cuprinde pe cei mai sceptici, un fel de aripă a primei categorii: cei din curentul *Da, şi...?*; conform acestora, europenii au doar iluzia că ar avea capacitatea de a promova PESAC şi , în realitate, vor fi obligaţi să se mulţumească cu rolul de vioara a doua în subordinea SUA. O a treia categorie ar fi reprezentată de

---

[708]În această categorie intră experţi precum Douglas Beureuter şi Dana Rohrabacher, John Bolton de la American Enterprise Institute şi Peter Rodman de la Nixon Center; vezi Peter W Rodman, *The World's Resentment: Anti-Americanism as a Global Phenomenon,* in *The National Interest,* nr. 60, vara 2000, p. 33-41. Demn de reţinut este şi faptul că sfătuitorul pe probleme de politică externă şi securitate al lui George W. Bush, Condolezza Rice, a dedicat Europei un singur paragraf scurt în articolul său cu titlul *Promovarea intereselor aţionale (Promoting the National Interest),* publicat în *Foreign Affairs,* vol. 79, nr. 1, ian.-febr. 2000.

[709] R. Sloan, *The United States and European Defence,* p. 27-29 şi 33-35, in *Chaillot Papers* 39 (Paris: Institute for Security Studies of WEU, aprilie 2000);

cei din curentul *„Da, vă rog…”*, care susţin în mod entuziast PESAC, în credinţa că aceasta va conduce către o alianţă Nord-Atlantică mai puternică. O ultimă categorie sugerează o atitudine de relativă lipsă de interes faţă de Europa, care se concentrează asupra costurilor de oportunitate ale implicării SUA în Europa, mai degrabă decît asupra copartajării atribuţiilor de conducere ori asupra negocierilor şi acordurilor transatlantice. În tot cazul, abordarea problemei din punct de vedere politic se axează mai cu seamă pe considerente ce privesc securitatea, care sunt încadrate în contextul relaţiilor internaţionale. De asemenea, este firesc să se manifeste o dorinţă de perpetuare a hegemoniei SUA, sau, cel puţin, a rolului său de lider în cadrul ariei nord-atlantice.

Într-un discurs oficial, administraţia americană şi-a exprimat susţinerea faţă de PESAC, o susţinere care a înregistrat totuşi variaţii considerabile atît în ton, cît şi în convingere. În octombrie 1999, la Institutul Regal al Afacerilor Internaţionale din Londra, subsecretarul de stat Strobe Talbott a făcut următoarea remarcă: „Nu vrem să vedem un ESDI care face mai întîi parte din NATO, apoi începe să se dezvolte în afara NATO, pentru ca, în final, prin procesul său evolutiv, să se îndepărteze de NATO.” În discursul susţinut ulterior în fata Consiliului Alianţei Nord-Atlantice, la 15 decembrie, acelaşi an, Talbott a ţinut să aducă unele precizări asupra discursului anterior: „N-ar trebui să se facă nici o confuzie asupra poziţiei pe care o are America faţă de nevoia de a exista o Europă mai puternică. Nu suntem împotriva acestui lucru, nu suntem nici duplicitari, nici temători; suntem pro. Vrem să vedem o Europă care să fie capabilă să acţioneze în mod efectiv, fie în cadrul operaţiunilor Alianţei, fie pe cont propriu, în cazul în care NATO nu este implicată.” Şase săptămîni mai tîrziu, poziţia sa a devenit încă şi mai explicită: „Suntem în favoarea ESDI (…), numai că trebuie să existe o reconciliere între, pe de o parte, obţinerea identităţii şi integrării europene şi, pe de altă parte, imperativul existenţei unei solidarităţi transatlantice. ESDI trebuie să sporească, nicidecum să diminueze rolul Alianţei ca întreg. Şi, în mod cert, nu trebuie să estompeze legăturile între apărarea noastră şi apărarea lor.”[710]

Unul dintre cei mai renumiţi specialişti americani pe problemele ce privesc Europa, Philip Gordon, făcea în vara anului 2000 următoarea declaraţie adresată europenilor: „Dorim o dezvoltare a PESAC, întrucît aceasta ar veni în sprijinul tuturor intereselor noastre, dar, dată fiind încrederea limitată în capacitatea voastră de a vă îndeplini propriile obiective, considerăm necesar să trasăm cîteva linii directoare şi să fixăm cîteva condiţii faţă de care trebuie să vă manifestaţi adeziunea,

[710] Howorth, op.cit., p.20-23;

pentru a evita eşecul proiectelor întreprinse şi a nu determina lucrurile să se înrăutăţească". Din perespectiva autorităţilor de la Washington, acest punct de vedere reprezintă o pledoarie sinceră în favoarea angajării europenilor în procesul de dezvoltare a PESAC, ce are mai multe şanse de a întări Alianţa decît să îi diminueze forţele. Din punct de vedere al europenilor însă, lucrurile ar putea fi privite sub un alt aspect, şi anume că implicarea europenilor este acceptată de Washington numai atîta timp cît aceştia acordă prioritate intereselor americanilor.

Curentul *Da, dar...*face, probabil, ca problema relaţiilor transatlantice să fie încă şi mai delicată. Pentru început, trei dintre condiţii (participarea „celor şase", angajarea dialogului UE-NATO şi focalizarea atenţiei asupra capacităţii militare) au fost deja acceptate de europeni. În cazul în care sprijinul SUA faţă de autonomia UE se dovedeşte a fi serios, atunci ar trebui să nu mai existe nici o îndoială în privinţa încrederii SUA că europenii sunt capabili de a adopta deciziile corecte în cazul unei eventuale intervenţii. Desigur, europenii ar prefera să se poată bizui, la nevoie, pe ajutorul SUA. Numai că problema dezbaterii pe tema securităţii euro-atlantice şi a relaţiei transatlantice a devenit tot mai delicată începţnd cu anul 2000, după instalarea administraţiei Bush. Doctrina NATO n-a depăşit niciodată conceptul vag de „posibilă disponibilitate".

Fostul consilier pe probleme de securitate naţională, Zbigniew Brzezinski[711] este de părere că Uniunii Europene îi lipsesc entuziasmul şi patriotismul necesare generării unei politici comune de apărare şi, ca urmare, ea nu va fi niciodată capabilă de acţiuni hotărîtoare pe frontul militar; de aceea, NATO îşi asumă în permanenţă responsabilitatea în problemele de securitate regională. Brzezinski afirmă de asemenea în mod explicit că succesul UE în dezvoltarea PESAC „ar genera în mod inevitabil două genuri de tensiune gravă." De ceea, corelativ, ar fi mai bine ca proiectul PESAC să eşueze. Adepţii curentelor *Da, dar...* şi *O, da...*sporesc deopotrivă, într-un fel sau altul, creşterea resentimentului faţă de Europa.

Tot în vara anului 2000, Charles Kupchan[712] recunoştea în discursul său că „organismul transatlantic de securitate trebuie să devină mai echilibrat, dacă se doreşte menţinerea integrităţii sale." Îngrijorările legate de procesul decizional şi de coeziunea Alianţei se referă la: posibilă transformare a Europei, în viitor, într-un competitor sau rival al SUA, o eventuală slăbire a Alianţei, progresul PESAC şi izolaţionismul SUA.

---

[711] Zbigniew Brzezinski – *Living with a New Europe*, in *The National Interest*, nr. 60, vara 2000, p. 17-32;

[712] Charles A. Kupchan, In Defense of European Defense: An American PerspectiveI, in Survival, vol. 42, nr. 2, vara 2000, p. 16;

Kupchan încearcă să îndepărteaze toate aceste temeri argumentînd că istoria merge întotdeauna înainte, şi greşeala cea mare pe care au făcut-o SUA este aceea „de a nu fi recunoscut că statutul de status quo nu poate fi susţinut şi că veriga atlantică poate fi păstrată doar dacă între Europa şi America se iniţiază nişte negocieri echitabile." Cît despre procesul decizional, Kupchan se arată a fi în favoarea Europei, argumentînd că legăturile strînse şi interdependenţa între cele două părţi ale organismului atlantic sunt cu mult mai importante decît Consiliul Nord Atlantic în sine, şi că Europa are mult mai mult de pierdut decît SUA prin ruperea pactului, fiind puţin probabil ca europenii să ignore ajutorul pe care aliaţii sunt gata să îl acorde. În privinţa implicării politice, se înlătură posibilitatea izolaţionismului, atrăgîndu-se atenţia asupra vocilor tot mai insistente care cer europenilor să se implice tot mai mult, ca o condiţie a supravieţuirii Alianţei. El face apel la iniţierea de către SUA a unei politici proactive de susţinere a dezvoltării UE şi la stabilirea unui parteneriat strategic echilibrat între UE şi SUA.[713]

Odată cu intrarea în noul mileniu, majoritatea analiştilor consideră necesară limpezirea contextului şi relaţiei transatlantice pentru următorii ani. Pentru europeni nu este deloc dificil să adopte măsurile pe termen scurt şi chiar şi pe cele pe termen mediu pentru dezvoltarea PESAC. Problemele apar abia atunci cînd sunt aduse în măsurile pe termen lung: care este obiectivul strategic, cît sunt dispuse celelalte ţări să susţină acest proiect, ce fel de arme va trebui UE să îşi procure pentru intervalul 2015-2030, care sunt implicaţiile globale ale relaţiilor între cele două părţi ale pactului atlantic.[714]

Pe de altă parte, date fiind ultimele evoluţii din relaţiile americano-europene, în special diferenţele tot mai evidente de percepţia asupra campaniei internaţionale împotriva terorismului, dar şi în alte chestiuni strategice legate de Curtea Penală Internaţională, Tratatul de nonpreliferare a rachetelor nucleare sau Tratatul de la Kyoto, sunt tot mai multe poziţiile care, asemeni analistului Robert Kagan de la *Carnagie Endowment for International Peace*, în excelenta analiză pe care o face, recent, asupra diferendelor americano-europene[715], exprimă necesitatea de a spune lucrurilor pe nume şi de a recunoaşte deschis

---

[713] Poziţie susţinută şi de strategul cheie al preşedintelui Bush, Robert Zoellick, in *A Republican Foreign Policy*, in *Foreign Affairs,* vol. 79, nr. 1, ian.–febr. 2000, p. 74, şi de alte căteva personalităţi de marcă, apropiate de democraţi, cum ar fi Robert Hunter şi Ivo Daalder; vezi Sloan, op. cit., p. 36-37;

[714] „Europe and America: Weathering the Storm", in *The Economist*, 9 sept. 2000, p. 29-35; *The Economist* consideră, în ciuda deschiderii pe care o afişează, că NATO va continua să reprezinte răspunsul cel mai potrivit în domeniul securităţii.

perspectivele şi interesele care separă cele două părţi ale Alianţei Atlantice. Astfel, Kagan apreciază că diferendele transatlantice actuale sunt generate de diferenţe adânci şi de durată în „cultura strategică" împărtăşită de cele două părţi şi în modul de percepere a puterii şi a logicii şi fundamentelor echilibrului internaţional. În timp ce europenii cred că se îndreaptă spre o lume ordonată de legi, reglementări, negocieri şi cooperare internaţională, în care mecanismele clasice de putere cad pe un plan secundar, americanii continuă să fie fixaţi în plină istorie, exercitându-şi puterea într-un sistem internaţional anarhic, în care regulile sunt neviabile şi în care securitatea şi ordinea liberală continuă să fie rezultatul posedării şi utilizării puterii militare. Din această cauză, autorul american este sceptic în privinţa evoluţiei relaţiei transatlantice pe termen lung şi apreciază că „viitorul pare a aparţine unei tensiuni în creştere ...., nefiind departe ziua în care americanii nu vor acorda mai multă atenţie pronunţării acronimului UE decât acordă în prezent ASEAN sau Pactului Andean".[716]

Această stare tensionată a relaţiilor transatlantice este confirmată şi descrisă de Daniel T. Nelson, redactorul şef al publicaţiei „*International Politics*", pentru care europenii au parcurs, în ultimul an, drumul de la „Toţi suntem americani" (titlul mare din Le Monde, ediţia din 12 septembrie, 2001) la perspectiva accentuat critică asupra deciziilor americanilor şi discutarea consecinţelor negative ale acestora asupra unei Europe unite.[717] Încercând o explicaţie mai aprofundată a actualei crize, Nelson consideră că, dincolo de evenimentele recente şi unilateralismul politicii promovate de administraţia Bush, avem de-a face cu modele diferite de înţelegere a cel puţin trei chestiuni fundamentale care îi separă pe europeni şi americani: actorii dominanţi în domeniul securităţii şi relaţiilor internaţionale, modalităţile de acţiune ale acestora şi motivaţiile care stau la baza acţiunii lor. Este vorba de perceperea şi valorificarea foarte diferită a rolului statului şi a agenţiilor acestuia, de viziunile diferita asupra modului în care statele, instituţiile şi comunităţile acţionează sau ar trebui să acţioneze în arena internaţională şi de incapacitatea reciprocă a americanilor şi europenilor de a înţelege şi accepta motivaţiile celorlalţi în acţiunile internaţionale.

---

[715] Robert Kagan – „Power and Weakness", în *POLICY REVIEW*, No 116 (iunie –iulie 2002) şi un rezumat al aceleiaşi analize publicat în Washiongton Post din 26 mai, cu titlul „The U.S. – Europe Devide";

[716] Ibidem, p.21

[717] Daniel N. Nelson – „Transatlantic Transmutations", în *The Washington Quarterly*, autumn 2002

## România şi politica europeană de securitate şi apărare comună în contextul extinderii UE

Plecând de la premisa că apărarea europeană nu trebuie să fie o contrapunere la efortul euroatlantic de apărare, România a acţionat pentru „realizarea condiţiilor pentru integrarea ca membru al NATO şi UE. România trebuie să devină componentă, cu obligaţii şi drepturi depline, a celor două organizaţii, singurele în măsură să îi garanteze un statut de independenţă şi suveranitate şi să îi permită o dezvoltare economică, politică şi socială similară ţărilor democratice”[718]. Primele patru direcţii de acţiune pentru promovarea intereselor naţionale în arena internaţională, prevăzute în Strategia de Securitate Naţională, sunt legate de integrarea în cele două organizaţii euroatlantice: „promovarea candidaturii României pentru aderarea la Alianţa Nord-Atlantică şi crearea condiţiilor necesare pentru aceasta, intensificarea negocierilor şi accelerarea pregătirii pentru integrarea în Uniunea Europeană, inclusiv implicarea în procesul de realizare a politicii europene de securitate şi apărare, aprofundarea Parteneriatului strategic intensificat cu S.U.A., dezvoltarea relaţiilor bilaterale privilegiate cu ţările NATO şi UE şi consolidarea relaţiilor cu statele membre ale Uniunii Europene - în plan bi- şi multilateral .” Principalele momente ale demersurilor de integrare a României în componenta militară şi de securitate a Uniunii Europene pot fi sintetizate astfel:

- Semnarea, în 1993, a Acordului de Asociere a României la UE, ratificat doi ani mai târziu;
- La 9 mai 1994, România primeşte statutul de partener asociat al UEO, împreună cu alte opt state din Europa Centrală şi de Est. Din 1995, se constituie Comitetul Parlamentar Mixt România – UE care se întruneşte semestrial;
- La 24 februarie 1997 România comunica lista unităţilor militare nominalizate a fi puse la dispoziţia UEO, destinate îndeplinirii misiunilor de tip Petersberg.
- La 7-9 decembrie, 1999 , în cadrul Summit-ului UE de la Helsinki, România a fost invitată să demareze procesul de negocieri pentru aderarea la Uniunea Europeană.
- La 15.02.2000, la Bruxelles, a avut loc prima Conferinţă interguvernamentală de aderare România - UE care a lansat, în mod oficial, procesul de negocieri. Cu acest prilej, a fost reafirmat angajamentul României pentru integrarea cât mai rapidă în structurile europene prin încorporarea acquis-ului comunitar in legislaţia şi mecanismele interne ale societăţii româneşti. În acest sens, România şi-a afirmat dorinţa de a contribui în viitor la dezvoltarea politicii europene de securitate şi apărare. Aceasta se

[718] Interes naţional prevăzut în Strategia de Securitate Naţională a României, adoptată în 2001

reflectă atât în finalizarea provizorie a negocierilor pentru capitolul Politică Externă şi de Securitate Comună (PESC), cât şi prin participarea la componenta militară a noii arhitecturi de securitate.

▪ Cu prilejul Conferinţei UE de angajament a Capacităţilor de Apărare (Bruxelles, 20-21 noiembrie 2000), au fost puse la dispoziţie primele forţe şi capacităţi pentru misiunile de tip Petersberg ale UE în cadrul Politicii Europene de Securitate şi Apărare.

Aşa cum se subliniază în Cartea Albă a Guvernului, cu ocazia Conferinţei de Îmbunătăţire a Capacităţilor (Bruxelles, noiembrie 2001), România a pus la dispoziţia UE un nou pachet de forţe drept contribuţie la îmbunătăţirea capacităţilor militare de gestionare a crizelor ale Uniunii. Forţele pe care România le-a pus la dispoziţia UE sunt aceleaşi cu cele pentru operaţiuni în sprijinul păcii conduse de NATO, opţiune dictată atât de capacităţile financiare şi logistice necesare pregătirii şi susţinerii unor forţe în teatru, cât şi de criteriile formulate de organismele europene şi euro-atlantice. Pachetul de forţe este de aproximativ 3.700 militari şi reprezintă una dintre cele mai importante contribuţii din partea unui stat candidat. Totodată, prin modificarea ofertei de forţe comunicată cu prilejul Conferinţei de Angajament a Capacităţilor de Apărare (Bruxelles, noiembrie 2000), România şi-a îmbunătăţit oferta pentru realizarea *Headline Goal* al UE, aducându-şi contribuţia la acoperirea deficienţelor înregistrate în domeniul obiectivelor colective de capacitate. Cu acelaşi prilej, pentru operaţionalizarea componentei civile a UE, România a pus la dispoziţia UE un contingent de 75 de poliţişti.[719]

În plan concret militar, participarea la efortul integrat de apărare al europenilor implică o un amplu proces de reformare şi modernizare a forţelor armate şi a celorlalte elemente ale sistemului de securitate naţională – forţe de poliţie, poliţia de frontieră, jandarmeria şi serviciile speciale – în vederea consolidării rolului de *security-provider* (furnizor de securitate) al României în regiune, în special prin participările la SECI (Iniţiativa de Cooperare în Sud-Estul Europei), FMPSEE (Forţa Multinaţională de Pace din Sud-Estul Europei), BLACKSEAFOR (Grupul de Cooperare Navală la Marea Neagră) SEECP (Procesul Cooperării în Sud-Estul Europei), CENCOOP (Cooperarea Naţiunilor Central Europene în Sprijinul Păcii) şi alte politici de cooperare şi implicare regională, adevărate atuuri în perspectiva aderării la Uniune.

Pe de altă parte, dată fiind poziţia geostrategică importantă a României – plasată „în centrul oricăror axe de securitate din Europa: Balcanii, Europa de sud-est, Marea Neagra", cum afirma

[719] Cartea Albă a Guvernului, 2002

recent Bruce Jackson, preşedintele Comitetului SUA pentru NATO – diferenţele importante dintre cei doi actori globali (UE şi NATO), precum şi calendarul diferit de integrare al României în cele două organisme supranaţionale, pot situa România în centrul disputelor transatlantice, aşa cum s-a întâmplat în chestiunea Curţii Penale Internaţionale. Astfel, aşa cum publica cotidianul „Adevărul”[720], Radio *Deutsche Welle* se întreaba dacă România pendulează, oare, intre NATO si UE, si susţine ca ziarul elveţian "*Neue Zurcher Zeitung*" răspunde afirmativ la aceasta întrebare, evidenţiind ameliorarea substanţială a relaţiilor cu SUA si şansele crescute ale României de a fi invitata la summitul de la Praga să adere la NATO. Simultan, cotidianul din Zurich releva şi iritarea UE, în special a Parlamentului European, provocată de decizia Bucurestiului de a veni in întâmpinarea Americii şi de a încheia un acord bilateral cu Washingtonul. Tratatul interzice Romaniei sa defere cetăţeni americani Curţii Penale Internaţionale de la Haga. Analizând substratul politic al acestui gest, "Neue Zurcher Zeitung" releva că, la mijloc, este o chestiune de priorităţi, integrarea în NATO urmând să aibă loc în scurt timp, in vreme ce primirea in UE va mai dura cel puţin câţiva ani. De altfel, revista "*The Economist*"[721] estima recent că România s-ar putea integra in UE nu mai devreme de 2012. Pâna atunci, sub protecţia de securitate a NATO, statul român poate acţiona pentru a deveni o puterea regională şi un actor important de securitate în zonă, la care are dreptul in virtutea resurselor şi intereselor sale.

Legat de aceeaşi chestiune, reputatul cotidian Wall Street Journal a publicat, pe 23 august 2002, un articol intitulat "Două ţări aspirante la NATO îşi asumă roluri strategice"[722], prin care se confirma faptul ca după integrarea in NATO, România va fi un cap de pod al NATO si SUA pentru o pătrundere mai facilă spre zona caspică, contribuind la realizarea celor două interese fundamentale ale americanilor în zonă: accesul cât mai larg la resursele energetice (petrol si gaze) din zona Mării Caspice şi controlul cât mai eficient al focarelor de fundamentalism islamic din ţările Asiei Centrale. Din această perspectivă, ministrul român de externe sublinia rolul geostrategic deosebit pe care România trebuie să-l joace în regiune în contextul extinderii NATO şi UE: „Pentru prima oară de la Războiul Crimeei, Marea Neagră a redevenit un spaţiu geo-strategic de importanţă globală. Ca viitor membru al UE şi NATO, România poate reprezenta, alături de Turcia, Grecia si Bulgaria, state cu care exista deja o relaţie cvadrilaterală, avanpostul Occidentului nu numai in această luptă

[720] Adevărul, Nr.3798 din 9 Septembrie 2002 – „România pendulează între NATO şi UE”

[721] În articolul „Romania’s urban poor”, *The Economist*, 31 August, 2002

[722] Vladimir SOCOR – „TWO NATO aspirants assume strategic roles”, în *Wall Street Journal*, 23 Aug. 2002

împotriva terorismului, tranzitarea resurselor de energie şi a traseelor economice dintre Orient spre Europa, dar şi o sursă de răspândire către Răsărit a valorilor comunităţii euro-atlantice. Ca viitor membru al UE, România are obligaţia de a incuraja Europa să joace, alături de SUA si Federaţia Rusă, un rol proeminent şi decisiv în devenirea Europei într-un actor global influent. România va juca incă o dată rolul său istoric de scut răsăritean al Uniunii Europene lărgite în lupta cu crima organizată şi riscurile asimetrice de securitate ale secolului XXI."[723]

Această situaţie geopolitică regională nouă plasează România în centul proceselor de extindere şi consolidare a securităţii europene în general. Pe de altă parte, creşterea neîncrederii reciproce şi rivalitatea tot mai manifestă dintre americani şi europeni, aflaţi "pe cursuri politice diferite"[724], generează noi provocări la adresa chestiunilor militare ale procesului de integrare europeană şi a lidershipului politico-militar din statele candidate. Lucrurile în acest domeniu sunt complicate suplimentar de necesitatea reformării şi transformării cadrului instituţional al UE, un model confederal hibrid care caută să-şi rezolve dilemele constituţionale, dar, în prezent, seamănă mai degrabă cu un sistem de decizie de "complexitate bizantină"[725] cu reglementări suprapuse şi puteri şi mecanisme reduse de implementare a lor.

[723] Mircea Geoană – „România va fi un scut răsăritean", în *ZIUA*, 27 august 2002

[724] William Pfaff – „Hampered by strains in trans-atlantic relations", in *International Herald Tribune*, September 5, 2002

[725] John Van Oudenaren, "E Pluribus Confusion," în *National Interest* no. 65 (Fall 2001): 23-36.

# Disoluţia sistemului socialist şi integrarea euro-atlantică a ţărilor est-europene. Implicaţii şi semnificaţii strategice

*Ionel Nicu Sava*

*„ ... continentul european are de rezolvat două probleme în acelaşi timp: construcţie naţională şi integrare ”*
Michel Foucher, 1999

În ultimul deceniu, abundenţa lucrărilor privind consecinţele dispariţiei sistemului socialist denotă relevanţa strategică a acestui proces. Pentru unii analişti, prăbuşirea comunismului în 1991 este cel mai important eveniment al secolului XX. Pentru alţii, important este ceea ce se întâmplă după dispariţia sistemului socialist. Cert este că transformarea politică, economică şi militară a Europei de Est a afectat semnificativ sistemul internaţional şi a generat redefinirea comunităţii euro-atlantice. De aceea, câteva orientări dominante în ştiinţele sociale contemporane îşi dispută semnificaţia teoretică a evoluţiei internaţionale post-război rece. Pe de o parte, teoriile globalizării sunt cele mai numeroase şi sunt dominate îndeosebi de discursul post-modernist, al cărui mesaj principal constă în relativizarea fundamentelor lumii moderne. Pe de altă parte, teoriile integrării au resuscitat semnificaţia dimensiunii regionale şi naţionale, generând o reinterpretare a temelor principale ale modernităţii euro-atlantice (democraţie, stat naţional, uniune politică, alianţă, regionalizare, etc).

Dezechilibrul creat de relativizarea şi de reinterpretarea fundamentelor modernităţii euro-atlantice poate fi rezolvat prin apariţia unei noi sinteze, adică a unei re-fundări a sistemului euro-atlantic prin ceea ce se numeşte adâncirea (*deepening*) integrării şi extinderea (*enlargement*) instituţiilor sale. Încât, se poate afirma că miza strategică principală a sfârşitului de secol XX şi începutului de secol XXI este reprezentată de încercarea de refundare a lumii euro-atlantice cu tot ceea ce reprezintă aceasta: valori, instituţii, practici politice şi expresiile culturale şi ideologice aferente. Având în vedere această miză, Michel Foucher (1999) este şi mai precis şi consideră că Europa post-război rece are două sarcini principale: reconstrucţia naţională şi integrarea Europei de Est.[1]

Materialul de faţă tratează semnificaţia strategică a dispariţiei lumii comuniste şi a integrării ţărilor est europene în

sistemul politic, economic şi militar occidental. Textul reflectă, pe scurt, o parte din dezbaterea contemporană în domeniu, cu comentariile şi punctele de vedere ale autorului. Materialul porneşte de la premisa că integrarea europeană şi euro-atlantică nu poate fi realizată fără reconstrucţia economică, militară şi politică a fostelor state socialiste.

## Implicaţiile strategice ale disoluţiei sistemului politic, economic şi militar est-european

Din punct de vedere strategic este comun acceptat că prăbuşirea comunismului a generat o serie de importante consecinţe, cum ar fi: *a)* încetarea războiului rece, *b)* disoluţia blocului sovietic (Tratatul de la Varşovia), *c)* dispariţia URSS şi unificarea Germaniei, *d)* integrarea fostelor state socialiste în sistemul euro-atlantic (extinderea organizaţiei Tratatului de la Washington şi a Uniunii Europene). Pe scurt, disoluţia blocului sovietic şi integrarea fostelor state socialiste în structura politică, economică şi militară occidentală reprezintă principalele consecinţe de ordin strategic ale încetării războiului rece.

Impactul produs de prăbuşirea comunismului este încă în curs de evaluare. Deşi epicentrul schimbărilor este spaţiul euro-atlantic, întregul context internaţional a fost radical schimbat după 1991. Din acest punct de vedere, trei orientări teoretice domină dezbaterea în domeniu: *a)* După S.P. Huntington (1991, 1995), prăbuşirea comunismului şi tranziţia politică şi economică a ţărilor central şi est europene reprezintă confirmarea înaintării inexorabile a lumii moderne spre democraţia de tip euro-atlantic (al treilea val al democratizării); *b)* Pentru Fr. Fukuyama (1992), dispariţia comunismului este sinonimă cu triumful final al liberalismului şi, în acest fel, cu "sfârşitul istoriei"; c*)* În viziunea lui Im. Wallerstein (1990, 1999), sistemul mondial modern a intrat într-o criză acută după sfârşitul comunismului.

Din punctul de vedere al interesului prezentului material, în măsura în care ţările central şi est-europene redevin parte integrantă a sistemului mondial, atunci trebuie acceptat că, în aspectele sale esenţiale, tranziţia politică, economică şi militară a acestor ţări este influenţată de starea şi evoluţia întregului sistem. Noul capitalism răsăritean este în mare măsură dependent de capitalismul apusean, în general, de expansiunea şi mai ales de formele acestei expansiuni, în particular.[2] La Huntington şi Fukuyama ţările foste comuniste sunt reintegrate în sistemul mondial şi se supun regulilor economice şi politice ale acestuia. La Wallerstein, aceste ţări nu au fost niciodată complet separate de sistem, iar re-integrarea lor în structura mondială va duce la reconfigurarea centrului şi la extinderea periferiei.

Teoria lui S. P Huntington este o teorie a anilor ’80, elaborată în contextul transformărilor din unele ţări sud-americane (Chile, Brazilia) sau europene (Portugalia, Spania, Grecia). Ipoteza principală a lui Huntington este aceea că lumea modernă, rezultat al progresului tehnologic şi al culturii politice progresiste, se îndreaptă inexorabil către generalizarea sistemului politic democratic sub forma statului-naţiune. Primul val al democratizării are loc în perioada 1826-1926; al doilea val este mai scurt, între 1943-1962, iar al treilea val, care a început în 1974 (Portugalia), continuă cu democratizarea fostelor state socialiste şi, în opinia lui Huntington, se va extinde şi în alte zone ale lumii, prin intermediul a ceea ce el a numit „ciocnirea civilizaţiilor”.

Huntington adaptează teoria valurilor la schimbările politice din Europa de Est, care se încadrează după schema profesorului de la Harvard în al treilea val de democratizare. Fiecare val este însoţit de un contraval (revers), care readuce în rândul societăţilor totalitare candidaţii ale căror tentative democratice au eşuat. Huntington divide în trei categorii procesul de tranziţie (vezi Tabelul de la nota 3): *transformation* - elitele la putere introduc reforme democratice, *replacement* - opoziţia preia puterea şi introduce reforme şi *transplacement* - acţiuni colective ale puterii şi opoziţiei în sensul trecerii la democraţie.[3]

Analizele lui Huntington se concentrează îndeosebi asupra mecanismului politic în cadrul tranziţiei la democraţie. Din acest punct de vedere, modelul său oferă explicaţii interesante, deşi unele din ele contradictorii, asupra procesului politic din ţările est europene aflate în tranziţie.[2] Sunt relevante pentru că pun în evidenţă rolul providenţial al elitelor în cadrul procesului de democratizare (fie el de tip *transformare*, *înlocuire* sau *înlocuire-şi-transformare*) şi sunt contradictorii întrucât opun democraţia modernă culturilor tradiţionale. Aplicarea stricto-sensu a modelului lui Huntington ar însemna cooptarea elitelor est-europene şi utilizarea instituţiilor semnificative (ca de exemplu armatele) pentru realizarea obiectivelor euro-atlantice, însă cu preţul subordonării, şi nu al integrării, ţărilor est-europene.

Ulterior (1993, 1995), Huntington extinde teoria sa prin intermediul conceptului de „civilizaţie” şi lărgeşte în acest fel atât modelul „valurilor” de democratizare cât şi aria sa de cuprindere (de exemplu civilizaţia musulmană). În consecinţă, după 1991 Huntington mută accentul de la „conflictul ideologic”, caracteristic războiului rece, la „ciocnirea civilizaţiilor” specifică lumii post-război rece. Din acest punct de vedere, Huntington acreditează ideea existenţei unei civilizaţii est-europene, ortodoxe, separată de sau chiar concurentă cu civilizaţia nord-atlantică. Evident, concluziile sale vin în contradicţie cu însăşi principiile re-fundării comunităţii euro-atlantice, adică cu principiile extinderii euro-

atlantice către Europa de Est şi aceste concluzii nu pot, în consecinţă, explica prezenţa unei ţări ortodoxe precum Grecia, sau a unei ţări musulmane, ca Turcia, în sânul comunităţii (civilizaţiei, în termenii lui Huntington) euro-atlantice. Cu atât mai puţin posibila integrare a unor ţări ca România şi Bulgaria.[4] Ceea ce înseamnă că modelul lui Huntington este relativ puternic şi atractiv din punct de vedere teoretic, însă pare a fi puţin util din punct de vedere practic, întrucât nu este capabil să răspundă sarcinii principale a perioadei post-război rece: realizarea noii sinteze euro-atlantice de care am amintit la început, ca reprezentând principala miză strategică post-război rece. Chiar dacă pare exagerat, modelul lui Huntington, deşi ideatic dominant, se află practic în contradicţie cu propriile sale fundamente euro-atlantice.

Modelul lui Francis Fukuyama este în întregime creat după 1990 şi este considerat ca fiind chiar o consecinţă a marilor transformări din Europa de Est. Teza principală a lui Fukuyama este aceea că revoluţiile din Est confirmă că există un "fir roşu" al istoriei care arată direcţia spre şi forma prin care evoluează lumea. Direcţia este dată de ideea liberală, iar forma o reprezintă capitalismul. După Fukuyama, complicatele societăţi occidentale nu pot funcţiona decât sub forma unor sisteme descentralizate de piaţă, sisteme ce nu sunt compatibile decât cu democraţiile liberale. Pentru a putea gestiona societatea contemporană, din ce în ce mai evoluată şi complicată, regimurile politice din Est au trebuit, la rândul lor, să introducă reforme liberale. O dată cu tranziţia est europenilor la democraţie şi mai ales o dată cu triumful capitalismului ca sistem, din punct de vedere al istoriei nu mai există o altă alternativă: competiţia pentru un alt sistem de gândire (altul decât cel liberal) şi o altă formă de organizare socială (alta decât capitalismul) s-a încheiat. Restul nu mai este decât repetare: alte forme şi o altă direcţie nu mai există - istoria se sfârşeşte acum.

Filosofia post-istorică a lui Fukuyama aparţine fluxului post-modern, în sensul general. Pentru Europa de Est acest curent de gândire presupune o sincronizare politică şi instituţională cu Occidentul în termeni imperativi - adaptarea practicilor politice şi instituţionale la condiţiile est-europene - cu cât mai repede, cu atât mai bine. Trebuie menţionat că şi filosofia lui Fukuyama, împreună cu teoriile similare, a fost amendată de experienţa practică est-europeană: în ciuda unei evidente liberalizări, totuşi liberalismul pur, inspirat de filosofia sfârşitului istoriei, nu a prins rădăcini în cele mai multe ţări fost socialiste. S-ar putea afirma că dimpotrivă. O dată cu eşecul liberalismului post-socialist, este reevaluată nu numai ideea liberală, dar chiar şi opţiunea capitalistă, deşi nu în mod explicit.[5]

Modelul lui Wallerstein - model creat anterior, dar adaptat

după 1990 - consideră că prăbuşirea Uniunii Sovietice nu reprezintă un triumf al capitalismului occidental în forma sa actuală, ci mai degrabă un serios pericol pentru supravieţuirea acestuia. În 1917 Rusia nu a ieşit din sistemul mondial şi deci în 1990 nu avea cum să se reintegreze capitalismului, pentru că nu l-a părăsit niciodată în acest răstimp. În toată perioada războiului rece, Rusia a continuat să se menţină în semi-periferia sistemului mondial, poziţie asigurată ca urmare a vastelor sale resurse naturale. Chiar dacă după 1990 a adoptat democraţia politică liberală, Rusia şi sateliţii săi nu vor putea schimba poziţia lor periferică faţă de capitalismul apusean. Consecinţa de ordin politic a trecerii Rusiei la democraţie este însă cu totul alta. Anume, urmare a încetării războiului rece, SUA nu mai deţin argumentul necesar de a menţine status-quo-ul actual. În acest fel, principalele mişcări anti-sistemice în cadrul sistemului mondial vor fi generate mai întâi în centrul acestuia, prin expansiunea capitalismului european şi japonez, şi apoi în semi-periferie şi periferie, prin apariţia unor noi tipuri de naţionalisme. Simplu spus, emanciparea politică a Germaniei şi Japoniei nu se puteau face decât prin dispariţia comunismului, în timp ce afirmarea noilor naţionalisme central şi est europene nu se putea produce decât prin dispariţia URSS.

După Wallerstein, dacă se continuă tendinţele actuale, în centrul sistemului se va ajunge la o redistribuire a centrilor de putere în favoarea Europei şi Asiei, în timp ce în periferie şansa ţărilor foste comuniste nu (mai) stă în economie, ci în cultură.[6] Aceasta ar însemna că, pe de o parte, reconfigurarea centrului euro-atlantic presupune crearea unui pilon european (*european pillar*) în domeniul securităţii şi apărării, în care rolul principal urmează a fi jucat de Franţa, concomitent cu reconfigurarea centrului de putere economic (financiar) european în favoarea Germaniei. Pe de altă parte, după Wallerstein, în periferie, „deziluzia faţă de incapacitatea de a schimba lumea prin afectarea formelor sale politice şi economice” va conduce noile mişcări sociale (anti-sistemice) la concentrarea asupra culturii.[7]

Aşadar, reintegrarea ţărilor est europene în sistemul mondial nu va schimba logica de funcţionare a acestuia, chiar dacă va genera o reconfigurare a centrului, însă va putea cu siguranţă conduce la reconstrucţia naţiunilor est-europene prin integrarea acestora în comunitatea euro-atlantică. O primă concluzie ne arată că noua sinteză euro-atlantică nu poate fi realizată decât prin redistribuţia centrelor de putere în cadrul comunităţii (procesul de *deepening*) şi prin reconstrucţia naţională a noilor state est-europene care sunt integrate într-o comunitate lărgită (procesul de *enlargement*).

## Semnificaţia strategică a noii linii Est-Vest: istmul ponto-baltic

Evident că există anumite limite ale procesului de adâncire şi de lărgire a integrării. Aceste limite sunt, pe de o parte, de ordin politic (caracterul uniunii politice rezultate, ca în cazul UE) şi, pe de altă parte, de ordin geografic (cât de mult se vor putea extinde către est instituţiile euro-atlantice, ca în cazul NATO). Ambele aspecte au relevanţă strategică, întrucât determină caracterul şi logica de funcţionare internă a comunităţii euro-atlantice (fie ea de tip federal, confederal sau uniune de state naţionale) şi extinderea sa geografică, ceea ce înseamnă coerenţa politică şi ponderea geopolitică a comunităţii euro-atlantice. Există un punct de plecare pentru a determina aceste limite?

Michel Foucher (1999) consideră că esenţial pentru procesul construirii comunităţii euro-atlantice este „puternicul proces de împlinire a aspiraţiilor naţionale, care a condus la redesenarea continentului european cu câteva secole în urmă, şi care a fost accelerat de primul război mondial şi, mai recent, de transformarea … celor trei foste federaţii" (i.e. Cehoslovacia, Iugoslavia, Uniunea Sovietică).[8] Dispariţia acestor federaţii politice echivalează cu generalizarea modelului statului naţional în Europa, ca alternativă la trecutul imperial. Chestiunea este vizibilă îndeosebi în cazul Rusiei, consideră Foucher. (Aşa cum vom vedea mai la vale, Rusia este, de altfel, chestiunea-cheie de care depinde extinderea integrării europene.) Faptul că foştii sateliţi est-europeni au schimbat orientarea lor strategică şi au adoptat măsuri de reconstrucţie naţională, precum şi faptul că fostele republici federale cehoslovace, iugoslave şi fost sovietice şi-au definit o identitate naţională proprie demonstrează, în opinia lui Foucher, că „Europa încă se mai confruntă cu problema stabilirii şi consolidării statelor naţionale".[9]

Acceptând ca valabilă ipoteza lui Foucher, se înţelege de aici că Europa are două probleme de rezolvat în acelaşi timp: continuarea integrarii şi consolidarea statelor naţionale. Folosind metodologia lui Foucher, prin care poate fi definit ca „european" ceea ce este „naţional" în sens modern, se poate determina linia de separaţie a noii Europe, a Europei post razboi-rece. Linia de separaţie coincide cu linia de separaţie între Europa statelor naţionale şi Europa post-imperială, adică între noua Europă (rezultată în urma încetării războiului rece şi a apariţiei unor noi state naţionale) şi vechea Europă (rezultată în urma celui de-al doilea război mondial). Este, cu alte cuvinte, linia de separaţie între Europa rusă şi Europa comunitară, euro-atlantică.

Foucher consideră că între 1945 şi 1990, dincolo de Cortina de Fier, procesul integrării europene a fost „îngheţat" în două cercuri strategice: unul exterior, în Europa Centrală, pentru

statele satelite ale Uniunii Sovietice şi unul interior, pentru republicile sovietice. În 1990, primul cerc a fost înlăturat. Stabilirea limitei celui de-al doilea cerc este în curs şi coincide cu limita definirii noii identităţi ruse. După Foucher, „Dificila transformare a Rusiei dintr-un imperiu într-un stat normal este factorul formator crucial pentru reorganizarea regiunii”.[10]

Devine evident în acest caz că extinderea instituţiilor euro-atlantice (pentru care statele baltice Estonia, Lituania şi Letonia, Ucraina şi Moldova sunt state candidate la integrare euro-atlantică) şi tendinţele post-imperiale ale Rusiei sunt procese eventual contradictorii, procese de separaţie. Concluzia lui Foucher este aceea că limita geografică euro-atlantică se suprapune peste linia care leagă Marea Baltică de Marea Neagră. Istmul ponto-baltic este această linie, pentru că ea trasează limita între Europa naţională şi Europa imperială.[11] Şi după Pierre Hassner, „Rusia tinde să fie imperială înainte de a fi naţională, cu ample modificări de teritorii şi cu graniţe în mişcare ca trasături definitorii pentru identitatea sa.”[12]

*

Concluziile acestui material relativ la implicaţiile strategice ale prăbuşirii comunismului şi la semnificaţia noii demarcaţii Est-Vest sunt cel puţin trei. În primul rând, prăbuşirea comunismului a generat refundarea comunităţii euro-atlantice, iar expresia strategică a acestie tentative este dată de două procese simultane: adâncirea (*deepening*) şi lărgirea (*enlargement*). Adâncirea integrării în centrul sistemului euro-atlantic (ceea ce înseamnă reconfigurarea centrului) nu se poate face în absenţa lărgiirii sale, a integrării statelor est-europene (ceea ce echivalează cu extinderea periferiei sale). În al doilea rând, integrarea statelor est-europene nu se poate face decât prin reconstrucţia naţională a acestora, după parcurgerea nefastei experienţe comuniste. În al treilea rând, linia de demarcaţie strategică a noii comunităţi euro-atlantice se determină prin raportarea la caracteristica principală a comunităţii, anume modelul modern al statului naţional european. Pot fi integrate acele state care se definesc şi acţionează ca state naţionale, nu ca imperii sau post-imperii. Din acest punct de vedere, linia care uneşte Marea baltică de Marea Neagră, definită ca linie de demarcaţie între Europa naţională şi Europa imperială, este şi linia de demarcaţie a comunităţii euro-atlantice. Strategic, comunitatea euro-atlantică poate căpata coerenţă politică şi relevanţă geopolitică în condiţiile în care fundamentele sale sunt reproduse şi extinse o dată cu sfârşitul războiului rece. Capacitatea de a integra statele central şi est-europene până la limita istmului ponto-baltic este examenul de capacitate al instituţiilor europene şi euro-atlantice.

**NOTE:**

1. Michel Foucher, „Geopolitical Reorganization between the Baltic Sea and the Black Sea", în D. Lewis, G. Lepesant, *What Security for which Europe?*, Peter Lang Verlag, Frankfurt, 1999, p. 43-47.

2. În altă parte (vezi Ionel Nicu Sava, *Zece ani de tranziţie în Europa de Est*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000) am tratat mai pe larg acest aspect. Modelul de abordare este cel iniţiat de Ştefan Zeletin, în *Burghezia română* (1927) şi rediscutat de Ilie Bădescu, în *Sincronism european şi cultură critică românească*, 1985.

3. Lucrarea lui Huntington (*The Third Wave*, *The Late Twentieth Century Wave of Democratization*, Harvard University), apărută în 1991 şi republicată ulterior face referire la studii şi termeni comparativi anteriori, rezultaţi din tranziţia sud-americană : Juan J Linz, "Crisis, Breakdown, and Reequlibration", în *The Breakdown of Democratic Regimes*, ed. Juan J. Linz & Alfrec Stepan, John Hopkins Univ., 1978; Donald Share & Scott Mainwaring, "Transitions Through Transaction : Democratization in Brazil an Spain", în *Political Liberalization in Brazil: Dynamics, Dilemmas and Future Prospects*, ed. Wayne A. Selcher, Westwiew Press, 1986.

TABEL : *DIVIZIUNEA PROCESULUI DE TRANZIţIE:*

| *Huntington* | *Linz*<br>*Share/Mainwaring* |
|---|---|
| (1) transformation | reforma<br>transaction |
| (2) replacement. | ruptura<br>breackdown/collapse |
| (3) transplacement. - | extrication |

Următoarea lucrare a lui Huntington, care dezvoltă în cadrul unei noi teorii punctele de vedere anterioare, este cunoscuta *The Clash of Civilizations* (1995), publicată iniţial sub forma unui articol în *Foreign Affairs* (Summer, 1993). O lucrare cel puţin la fel de utilă în înţelegerea modelului lui S. P. Huntington este şi *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, 1968.

4. Interesant este din acest punct de vedere opinia lui S.P. Huntington (din *opera citată*, ediţia 1991, pag. 105-106) asupra României: "România nu a fost depăşită decât de Albania, considerată ca fiind cea mai săracă ţară din Europa de Est; nu a avut nici un fel de experienţă democratică; creştinismul occidental a fost absent aproape total; a fost izolată de influenţa externă a Comunităţii Europene, a Vaticanului, a Statelor Unite şi chiar a

Uniunii Sovietice. Cu toate acestea, se poate constata că efectul demonstrativ are o forţă puternică, pentru că a generat eforturi de democratizare atât în România cât şi în China. De la carnagiile din Lisabona la carnagiile din Beijing şi Bucureşti ele au marcat o continuitate a celui de-al treilea val."

5. David Stark (Columbia University) consideră că, după ce au parcurs tranziţia amară a terapiei de şoc de inspiraţie pur liberală, ţările est-europene sunt atrase de modelul sud-est asiatic, bazat pe autoritarism politic şi corporatism.

6. O prezentare comparativă a modelelor lui Fukuyama şi Wallerstein, vezi în Richard Little, "International Relations and the Triumph of Capitalism", din K. Booth & S. Smith (eds.), *International Relations Theory*, London, 1985. Lucrarea de referinţă a lui Fr. Fukuyama este *The End of History and the Last Man*, Penguin Books, London, 1992. Dintre alte lucrări ale lui Wallerstein pot fi avute în vedere "The World System after the Cold War", în *Journal of Peace Research*, nr. 30, 1993m, *Geopolitics and Geoculture : Essays on the Changing World System*, Cambridge, 1991*; After Liberalism*, New Press, 1995; Utopistics: Or Historical Choices of the Twenty First Century, New Press, 1998; *The End of the World as We Know It*, Univ. of Minnesota Press, 2001.

7. Apud. Richard Little, *opera cit.,* pag. 81-82.

8. Michel Foucher, op. citată, p. 43.

9. Ibidem.

10. Ibid. p. 45.

11. Chestiunea separaţiei Europei Occidentale de Europa Orientală a fost tratată de diferiţi specialişti de-a lungul vremii. Una dintre primele abordări ale Istmului Ponto-Baltic îi aparţine geografului Simion Mehedinţi (1916) şi a fost reluată de Ion Conea în 1937.

12. Pierre Hasner, „Obstinate and Obsolete: Non-Territorial Transnational Forces versus the European Territorial State", în O. Tunander, P. Baev, V.I. Enagel (eds), *Geopolitics in Post-Wall Europe. Security, Territory and Identity*, Sage Publ., 1997.

# FEDERALIZARE, ETNICITATE, MAJORITATE, MINORITATE. MINORITATI INVENTATE, MINORITATI IGNORATE

---

## Teoriile federalismului şi integrarea europeană

*Claudiu Degeratu*

### Federalism şi integrare

Teoriile integrării au dezvoltat un sistem categorial nou în care întâlnim noţiuni şi termeni cheie, precum: „Regimurile de guvernare supranaţională", „economia integrată", „federalizarea politică", „eră postnaţională", „sisteme economice interstatatale", „delegare de putere", „limitarea suveranităţii", „organizarea păcii şi a războiului în era postnaţională" şi „post-teritorială"[726].

S-au afirmat, de asemenea curente noi de gândire, precum curentul neofuncţionalist, care examinează rolul tranzacţiilor internaţionale în sistemele mondiale, în speţă, al activităţii economice transfrontaliere în raport cu integrarea politică, percepută ca o consecinţă a sistemelor economice suprastatale.

Rosamond Benn examinează cele patru interpretări ale integrării europene îndeobşte invocate în ultima perioadă[727]: cea

---

[726] Rosamond, Ben (2000), "Theories of European Integration", St. Martin Press, INC. New York, p.1 Apud Claudiu Degeratu, în „Geopolitică, globalizare, integrare", Ed Mica Valahie, Buc, 2004, p. 31. La acelaşi autor pot fi cercetate pe larg cele patru orientări şi disuţia chestiunii în lumina teoriilor internaţionale.

[727] Rosamond, Ben (2000), "Theories of European Integration", St. Martin Press, INC. New York, Burgess, Michael (2000), "Federalism and European Union: the Building of Europe 1950-2000", Routledge, London and New York . Apud ibidem.

care asimilează Uniunea Europeană unei organizaţii internaţionale, îmbrăţişată de către adepţii liberalismului tradiţional ai relaţiilor internaţionale[728] (criticii acestei paradigme avertizează că noua structură este totuşi dominată de interese naţionale dominante, de tipul "locomotivei franco-germane"); a doua *paradigmă* prezintă integrarea europeană ca pe o formă de regionalizare în cadrul economiei globale[729] , în lumina căreea, Uniunea Europeană poate fi examinată prin examinare comparativă cu „Tratatul de liber schimb nord-american, Cooperarea Economică Asia-Pacific şi Mercosurul din America de Sud"[730]

*„A treia paradigmă* abordează Uniunea Europeană ca sistem complex de formulare şi luare a unor decizii în domeniul diverselor politici sectoriale. Atenţia este îndreptată către interacţiunea dintre actori, procesul elaborării agendei instituţionale, elaborarea politicilor, legislaţiei şi implementarea politicilor"[731]. „A patra paradigmă defineşte Uniunea Europeană şi integrarea europeană ca un fenomen unic, concepţie prin care se consideră că acest proces este determinat istoric şi deci nu poate avea un potenţial de generalizare. În acest sens W. Wallace scria: <<Experienţa integrării avansate a Europei de Vest nu oferă un model de urmat pentru alţii. Dezvoltarea sa istorică a fost înrădăcinată într-un sistem de dezvoltare economică şi a unui cadru de securitate care ambele au dispărut. Structurile instituţionale dezvoltate de guvernele vest-europene în acele circumstanţe ale trecutului au dat posibilitatea de a reacţiona la diversele provocări ridicate de transformarea industrială şi economică din anii '70 şi '80. Motivaţiile politice, economice şi de securitate au fost strâns împletite în evoluţia integrării regionale vest-europene începând cu anii '40 şi terminând cu anii '90>>"[732].

La originea legăturii organice dintre istoria şi natura statului şi istoria suveranităţii stă însă Jean Bodin, autor al lucrării "Les Six Livres de la République", publicată prima dată în 1576.

[728] Doyle, Michael W. (1986), "Liberalism and World Politics" în *American Political Science Review* 80, no.4, citat de Cl. Degeratu în op. cit. p 31

[729] Fawcett, L. şi Hurrell, A. (eds.) (1995), "Regionalism and World Politics", Oxford Univ. Press, Oxford, Dent. C. (1997), "The European Economyî the Global Context", Routledge, London, Strange, Susan, "The Study of Transnational Relations", în *International Affairs*, 52, 3 (July, 1976): 333-45. Apud ibidem.

[730] Cf Cl. Degeratu, în „Geopolitică, globalizare, integrare", Ed Mica Valahie, Buc, 2004, p. 31.

[731] Peterson, J. (1995), "Decision – Making in the European Unionî Towards Framework for Analysis" în *Journal of European Public Policy* 2(1). Apud ibidem.

[732] Wallace, W. (1990), "Regional Integration. The West European Experience", Brokings Institutions, Washington, DC, p.9

Această carte este primul model de raţionalizare clasică a statului unitar monarhic[733], autorul încercând să propună Franţei prima strategie de organizare a ordinii, stabilităţii şi securităţii statului într-un secol plin de violenţă şi incertitudine.

Jean Bodin propunea o formulă simplă: în primul rând autoritatea statului trebuie să fie absolută, centralizată şi indivizibilă, şi, în al doilea rând, puterea supremă suverană aparţine monarhului care răspunde în faţa lui Dumnezeu. Cu puţine excepţii, concepţia bodiniană a unui sistem suveran rigid şi puternic structurat va deveni realitatea istorică dominantă în Europa următoarelor secole. De asemenea, în următoarele două secole dezbaterea despre natura statului şi a suveranităţii va continua să marcheze mediul filosofic.

Este rândul seriei de gânditori britanici, Thomas Hobbes, Algernon Sydney, John Locke and David Hume să ducă mai departe această dezbatere. în 1651, apare *Leviathanul*, lucrare prin care Hobbes se situa în linia descendeţei lui Bodin privind teoria suveranităţii.

Filosoful englez trebuie însă de asemenea corect contextualizat în curentul "contractului social", teorie, care, aşa cum scria Michael Burgess[734], deschidea direcţia de redefinire a clasicei noţiuni privind baza populară a suveranităţii.

Astfel, împreună cu lucrarea lui Locke, "Treatise on Civil Government (1690)", *Leviathanul* anunţă trecerea de la ideea statului absolutist la conceptul de contract şi cel de putere executivă limitată. Acelaşi statut îl au şi autori precum Montesquieu cu a sa lucrare "Esprit des Lois" (1748) şi "Contractul Social" (1762) al lui J.J. Rousseau. Prin ideile de suveranitate populară, libertatea individuală şi separaţia puterilor în stat, cei doi autori vor contribui la schimbarea climatului intelectual în favoarea receptării ideii federalismului.

Citându-l pe F.S. Carney[735], Burgess (2000) găseşte originile ideii federale la intelectualul german calvinist Johannes Althusius, reprezentant tipic al tradiţiei reformiste, care îşi va dezvolta concepţia filosofică pe tradiţia "teologiei consimţirii".

Concepţia sa privind federalismul porneşte de la o înţelegere aparte a politicului, ca o construcţie compusă din asociaţii particulare, familii, corporaţii voluntare, asociaţii publice şi unităţi sociale precum comitate, provincii, cantoane. Viziunea autorului german este, aşa cum sublinia Carveg[736], o noţiune organică de societate în care integritatea părţilor componente este garantată prin edificare de la bază spre vârfurile societăţii.

---

[733] Burgess, 2000
[734] op. cit., p. 3
[735] Carney, F.S. (1994), "The Politics of Johannes Althusius", Eyre & Spottiswoode, London
[736] 1994

Ideile politice de bază ale lucrării lui Johannes Althusius, "Politica Methodice Digesta", sunt sintetizate de Burgess[737], astfel: o concepţie fundamental organică asupra societăţii şi a structurii acesteia, ghidată de principiile corporatismului şi subsidiarităţii, o recunoaştere a bazelor teritoriale şi funcţionale de reprezentare, recunoaşterea principiului "consimţirii" mutuale ca principiu etic şi normativ şi recunoaşterea relaţiilor complexe dintre indivizi, grupuri şi societăţi care caracterizează interdependenţa vieţii sociale.

În consecinţă, "statul althusian" este, în comparaţie cu cel centralizat "bodinian", un amalgam de asocieri politice bazate pe consens şi construite de jos în sus şi, în care, puterea este dispersată teritorial şi funcţional. Federaţia este astfel o ordine politică care urmăreşte acomodarea unui număr cât mai mare de comunităţi şi societăţi fără a le uniformiza. Este o ordine organică pluralistă care se construieşte de jos în sus, cu structuri de autoritate şi de luare a deciziilor bazate pe principiul subsidiarităţii. Din punct de vedere istoric această concepţie politică născută în sânul teologiei Reformei va fi, aşa cum constată Daniel Elazar[738], eclipsată de teoria lui Jean Bodin.

Opera lui Johannes Althusius va fi descoperită în secolul al nouăsprezecelea de şcoala germană şi, în special, de Otto von Gierke, istoric al dreptului. Sub impactul curentului american modern federalist bazat pe individualism, teoria althusiană a ideii federale pluraliste reintră în obscuritate, pentru ca odată cu publicarea în 1932 a lucrării lui Althusius "Politice" (ediţia 1614) de către Carl Joachim Friedrich să reintre în sfera de interes a adepţilor gândirii politice federaliste.

Sursele moderne ale federalismului rămân însă în principal două: filosoful francez Pierro-Joseph Proudhon, adept al socialismului şi anarhismului şi teoria socială şi personalistă de orientare catolică.

Considerat promotorul curentului continental european federalist Proudhon îşi sintetiza concepţia despre stat în lucrarea "Du principe fédératif" publicată în 1863. El propune un model de stat şi societate compuse din comunităţi autonome formând o federaţie bazată pe libera înţelegere.

Ca şi Althusius, concepţia sa despre relaţia stat-societate se bazează pe principiile corporatismului şi subsidiarităţii. Concret, puterea trebuie divizată pentru a fi cât mai aproape posibil de nivelul la care problemele trebuiesc rezolvate[739]. Elementul nou

---

[737] 2000

[738] Elazar, D.J. "Federal – Type Solutions and European Integration", în C.L. Brown-John (ed.), Federal – Type Solutions and European Integration, Univ. Press, London, 1995

[739] Burgess, 2000

adus de Proudhon este orientarea ideii corporatiste către sfera producţiei economice.

Societatea trebuie, în viziunea lui Proudhon, să promoveze libertatea şi justiţia în domeniul relaţiilor economice. Pentru autorul francez, asocierea economică liberă a muncitorilor şi producătorilor în comunităţi locale, ateliere sau mici fabrici este punctul de pornire a ceea ce el numeşte societatea "mutuală".

Mutualismul devine conceptul de bază al demersului de limitare şi control a conflictelor, printr-un sistem de contracte între grupuri autonome. Conflictul este recunoscut şi acceptat, însă el poate fi limitat şi controlat printr-o structură federală.

Un alt punct comun între teoria lui Althusius şi cea a lui Proudhon este recunoaşterea diversităţii societăţii. începând cu indivizii, continuând cu familiile, grupuri, asociaţii şi terminând cu federaţia transnaţională, toate acestea sunt tratate în concepţia lui Proudhon cu atenţie egală.

A doua sursă a federalismului european continental este teoria socială de inspiraţie catolică. începuturile acestei orientări sunt localizate în sec. al XIX-lea şi mai precis în catolicismul politic. Gândirea socială catolică va fi formulată în diverse enciclice papale emise între anii 1880 şi 1931. Două documente pot fi considerate ilustrative pentru acest curent. Este vorba despre "Rerum Novarum" din 1891 şi "Quadragesimo Anno" apărut în 1931. în cele două documente filosofia omului şi a societăţii era inspirată de pluralism, personalism, solidatitate şi subsidiaritate. Chiar dacă Vaticanul nu aborda deschis federalismul în enciclicile papale se regăseşte perspectiva viziunii organice asupra societăţii, viziune care va împrumuta principiile despre om şi societate orientării creştin-democrate din sânul Uniunii Europene.

Dincolo de această linie de continuitate de la Althusius la orientarea catolicismului politic, federalismul este, atât în viziunea premodernă, cât şi în cea modernă, un principiu prin care se încearcă organizarea relaţiilor dintre oameni, astfel încât interesele şi identităţile să fie acomodate, păstrate şi promovate. Sau, aşa cum sublinia Burgess (2000), federalismul este o combinaţie de "uniune" şi "autonomie".

Ca tradiţie europeană, această orientare consideră că Uniunea Europeană ar trebuie să fie o uniune de state în care limitele autorităţii centrale trebuiesc clar identificate. Implicaţia este majoră, pentru că accentul se mută de pe prevederile tratatului pe prevederile constituţionale din cadrul fiecărui stat membru. în această consecinţă se poate observa centralitatea principiului subsidiarităţii, principiu prin care funcţiile sociale de bază pot fi gestionate la nivelul primar. După cum se observă în practică, în ţările cu organizare federală membre ale Uniunii Europene, Germania, Austria, Belgia şi Spania (ca un caz de federaţie *de facto*, dar stat monarhic, *de jure*) aplicarea

principiului subsidiarităţii implică multiplicarea nivelurilor de guvernare teritorială.

Tot în cadrul orientării moderne federaliste, celălalt concept fundamental, suveranitatea, nu este acceptat în înţelesul său consacrat de Bodin, de suveranitate indivizibilă.

Suveranitatea se afirmă prin interacţiune şi comunicare între membrii societăţii şi depinde foarte puţin de cetăţean ca individualitate. Pentru că organizarea politică federală este teritorială, funcţională şi consensuală în acelaşi timp, aceasta conduce la ideea că suveranitatea populară poate fi delegată pentru exercitare la diverse niveluri. Consecinţa finală este apariţia unei concepţii foarte flexibile privind suveranitatea.

## Teoriile federaliste în secolul douăzeci

Perioada interbelică cunoaşte pe lângă modelul catolic al organizării statului şi o intensă activitate intelectuală şi activism pentru ideea “Europei unite”. în acest sens cartea “Pan-Europa” a lui Richard Coudenhove-Kalergi, publicată prima dată în 1923, situată la limita dintre activism şi politic, propune o viziune a Europei Unite bazată pe o constituţie federală.

Două percepţii motivau această viziune. Prima, pozitivă, considera Europa o “entitate” naturală care poate deveni o forţă mondială semnificativă. A doua, negativă, se fundamenta pe convingerea că amânarea unor schimbări la nivel european va antrena continentul într-o perioadă de conflicte. Autorul considera că ordinea post-Versailles eradicase câteva imperii, însă acestea au fost înlocuite de actori naţionali mult prea incoerenţi la nivel intern.

După Michael Burgess această carte este cea care va influenţa o serie de politicieni de marcă ai perioadei. Un caz notabil este ministrul de externe francez Aristide Briand. Personalitatea franceză va fi autorul faimosului document lansat în 1930 “Memorandum pentru organizarea unui regim al Uniunii federale europene”.

Documentul, chiar dacă va fi privit cu scepticism şi eclipsat de evenimente, rămâne important pentru că este prima propunere din secolul douăzeci de organizare a unei guvernări europene a unei Europe unite.

Acest fapt mai demonstrează şi o altă premieră în istoria federalismului european, aceea că este pentru prima dată când ideile academice, intelectuale, federaliste sunt rapid împrumutate şi puse în practică de către reprezentanţi ai claselor politice.

Teoriile federaliste deveneau astfel “agenţi”, vectori şi în lumea europeană reală, federalismul devenind un proiect politic,

în special după cel de-al doilea război mondial, perioadă în care "chestiunea germană", situaţia alianţelor în Europa, blocarea militarismului, şi multe alte probleme politice majore frământau Europa.

Aşa cum sublinia Spineli: "Federaliştii plănuiesc formarea unor mici nuclee de nonconformişti care urmăresc să scoată în evidenţă faptul că statele naţionale şi-au pierdut propriile drepturi din momentul în care nu pot garanta securitatea economică şi politică a cetăţenilor lor. Ei insistă pe faptul că Uniunea Europeană trebuie înfăptuită de popoarele Europei şi nu de diplomaţi, prin alegerea directă a Adunării constituţionale europene şi prin aprobarea prin referendum a Constituţiei elaborate de această Adunare"[740].

Ceea ce se observă de fapt este o rapidă trecere a ideiilor federaliste din sfera filosofiei sociale în cea a teoriilor sistemelor politice. Concret, federalismul va fi în mod curent descris ca sistem politic în care există o diviziune a autorităţii între centru şi guvernul regional: " (...) procesul de integrare federalistă necesită stabilirea a două niveluri de guvernare – separate dar coordonate – guvernul central sau federal şi guvernele părţilor, regional sau local." [741].

Sistemele federale sunt înţelese curent ca fiind rezultatul unor compromisuri istorice implicând contactul permanent între unităţile teritoriale. Aceste unităţi teritoriale deleagă într-o anumită măsură autoritatea către instituţii centralizate, comune, dar rămân intacte ca unităţi, şi îşi păstrează o largă autonomie. "Formula magică" a sistemelor federale implică o combinaţie optimă între "unitate" şi "diversitate".

Acest tip de organizare după K.C. Wheare[742] permite unităţilor constitutive să îşi atingă interesele comune cu maxim de eficienţă în condiţiile maximizării descentralizării şi autonomiei.

Astfel, federaţia este conform cu Michael Brugess: "o formă organizaţională distinctă sau o structură instituţională care există pentru a comanda unităţile constitutive ale unei uniuni într-o procedură de luare a deciziilor a guvernului central prin metode consfinţite constituţional"[743].

---

[740] Spinelli, A. (1972), "The Gowth of the European Movement since the Second World War", în M. Hodges (ed.), European Integration, Penguin, Harmondswarth

[741] Taylor, P. (1993), "International Organization in the Modern Worldî The Regional and the Global Process", Piniter, London, 90

[742] Wheare, K.C. (1963), "Federal Government", 4th edn., Oxford Univ. Press/RIIA, London

[743] Burgess, M. (1986), "Federalism and Federation in Western Europe", în M. Burgess (ed.), Federalism and Federation in Western Europeî Political Ideas, Influences and Strategies in the European Community,

Teoreticienii contemporani vor face şi o distincţie analitică importantă între federalism şi federaţie. După P. King[744] şi Burgess, federalismul descrie curentul ideologic în timp ce federaţia desemnează principiul organizaţional derivat. în consecinţă, o altă distincţie importantă este făcută între perspectivele narative sau "ideologice" privind dezvoltarea federaţiilor regionale şi identificarea federalismului ca formă de guvernare. Preston King identifică trei curente în ideologia federalismuluiî centralist, descentralist şi echilibrat, demonstrând astfel spectrul larg al acestui curent.

În termeni practici lucrurile stau altfel, soluţiile federale având o serie de neajunsuri şi ambiguităţi. Michael Burgess explică, în lucrarea sa din 1986, aceste confuzii privind principiul federalizării prin faptul că nu există o regulă care ar putea preciza diviziunea puterilor. Federalizarea se cantonează în ceea ce Burger numeşte "autonomie constituţională".

Relaţia dintre dezbaterile privind integrarea europeană şi "teoria federalistă, conţine în viziunea autorului britanic, Murray Forsyth[745] trei mari capitole semnificative. *Primul*, care se revendică de la ideile lui Immanuel Kant, susţine ideea extinderii federalizării ca singur proces constituţional protector împotriva războaielor şi conflictelor. *Al doilea* capitol al teoriei federaliste în general este cel al teoriei federaliste, este cel al rolului pe care democraţia îl joacă în asigurarea unei guvernări eficiente apropiate de popor.

Şi, *al treilea* capitol, necesitatea analizei reflecţiei intelectuale asupra acelor procese şi tendinţe de federalizare care formează structura de precondiţii pentru atingerea acestei forme de organizare politică şi socială.

Există însă şi alte abordări federaliste importante având alte puncte şi ipoteze de dezvoltare. Este cazul teoriei lui Charles Portland[746] care are ca bază două abordări, sociologică şi constituţională. Prima evidenţiază faptul că progresul şi pacea sunt rezultatul interacţiunii dintre oameni, iar, a doua ipoteză consideră că stabilitatea este rezultatul unei structurări constituţionale care inhibă tendinţele totalitare ale statului. Reginald Harrison dă o succintă expunere a acestei logici care conduce la un tip de federalism relativ distinct de alte curente. "Poziţia federalistă este clar, poziţia unui scepticism maxim

---

1972-1987, Routledge, London, p. 19

[744] King, P. (1982), "Federalism and Federation", Routledge, London

[745] Forsyth, M. (1996), "The Political Theory of Federalismî the Relevance of Classical Approaches" în J.J. Hesse and V. Wright (eds.), Federalizing Europe? The Costs, Benefits, and Preconditions of Federal Political Systems, Oxford Univ. Press, Oxford

[746] Portland, Charles (1973), "International Theory and European Integration", Faber and Faber, London

privind natura umană şi potenţialul de cooperare şi bune intenţii între state, ceea ce conduce în ultimă instanţă la cea mai radicală formă şi în totală opoziţie cu cele mai multe dintre soluţiile confederale, organizarea internaţională de tip funcţionalist sau integrarea economică”[747]. Reducţionismul federalist este evident, statalitatea fiind redusă la modelul de guvernare. Acest tip de abordare distinge federalismul în cadrul celorlalte teorii ale integrării, culminând în transcederea statului-naţiune şi înlocuirea sistemului de state cu un model alternativ al ordinii lumii.

Pentru federalişti, statul supranaţional generează eficienţă în măsura în care alocarea competenţelor în cadrul politicilor se sincronizează cu o devoluţie a centralizării. Această idee face şi distincţia dintre federaţie şi confederaţie, unde competenţele în domenii cheie rămân atributul statelor membre. Această centralizare trebuie balansată de prevederi constituţionale democratice care dau posibilitatea unor suveranităţi multiple, situaţie la care se ajunge prin procesul de devoluţie. Astfel, proiectul federalist implică atingerea unui echilibru între, pe de o parte, diversele niveluri, rivale, de autoritate şi, pe de altă parte, eficienţă şi democraţie.

După Spinelli (1972) atingerea acestor obiective nu trebuie lăsate la latitudinea diplomaţilor sau politicienilor, ci trebuiesc precizate în constituţie, astfel că, “axioma” federalistă prevede ca realizarea unor obiective comune de lungă duragă nu trebuie lăsată la îndemâna acţiunii unui individ sau a unei alianţe internaţionale de state-naţiuni. Pentru adepţii acestui curent, formula federalistă are două avantaje decisive. *Primul* constă în prevenirea monopolizării unui sistem de către un singur grup. Federalismul descurajează dominaţia şi, de aceea, este un factor de disoluţie a politicii totalitare. Al doilea avantaj constă în faptul că un stat federal devine o entitate puternică în faţa unei ameninţări externe.

În ceea ce priveşte metodele de a ajunge la statutul de sistem federal există divergenţe între teoreticienii partizani ai acestei teorii.

*O primă viziune*, după cum remarcă Michael Burgess[748], promovează ideea unui proces de rapidă transformare constituţională, de revoluţionară reaşezare a bazelor organizării politice.

*O a doua viziune*, aşa-numită *gradualistă*, prevede cultivarea federalismului ca mişcare populară care să fie un impuls pentru un acord federal între elitele politice. Instituţiile federale însă vor

[747] Harrison, R.J. (1974), “Europe in Question. Theories of Regional International Integration”, George Allen and Unwin, London, p. 44
[748] 2000, p. 27

lua naştere din crearea unui *ansamblu constituant popular* care va înainta un proiect de constituţie federală parlamentelor naţionale. în viziunea gradualiştilor aceste obiective pot fi atinse numai prin voinţa populară, câţiva dintre teoreticieni mergând până la ideea exploatării situaţiilor de criză socială favorabile răspândirii ideilor federaliste.

O atenţie deosebită a fost acordată strategiilor şi tacticilor de a evita sau elimina rezistenţa guvernelor naţionale în faţa ofensivei federaliste. Un exemplu în acest sens este cel dat de Carl Friedrich[749] care propunea abaterea focalizării atenţiei de la "regulile de fier" ale federalismului spre "tendinţele" de federalizare. Federalismul ar trebui văzut ca un proces, ca un model de schimbare a relaţiilor şi mai puţin ca o structură cu reguli inalterabile. Cu cuvintle lui Friedrich "Trebuie să ne întrebăm ce *funcţie* are relaţia federativă? şi mai puţin ce *structură* are?"

Şi Etzioni se apropie de ideea integrării federale ca efect: "O comunitate politică este o comunitate care posedă trei tipuri de integrare: (a) are un control eficient asupra violenţei, chiar şi în condiţiile delegării controlului ei unor unităţi membre; (b) are un centru de luare a deciziilor care influenţează hotărâtor alocarea resurselor şi a recompenselor în comunitate şi (c) este locul central de identificare politică pentru larga majoritate a cetăţenilor" [750].

În concluzie, federalismul nu priveşte schimbarea socială ca singură cale spre integrare, instituţiile contează în aceeaşi mare măsură.

## Între teorie şi practică

Orice discuţie privind federalismul aplicat unificării europene demonstrează clar graniţele difuze dintre analiza teoretică şi politică practică în domeniu. Este de asemenea dificil, după cum spune Forsyth[751], să operăm o separaţie între teoretizarea federalistă şi mişcarea cu acelaşi nume. Alţi autori merg cu critica până la afirmaţia că nu există o teorie europeană federalistă. Raportarea adepţilor federalizării la structurile şi establishmentul european vizează folosirea unor tactici de implementare a propriilor agende şi mai puţin implementarea agendei Uniunii Europene prin dezbateri cu ţările membre.

---

[749] Friedrich, C.J. (1968), "Trends in Federalism in Theory and Practice", Praeger, M.Y

[750] Etzioni, A. (1965), "Political Unification: A Comparative Study of Leaders and Forces", Halt, New York, p.4

[751] op. cit.

Pentru alţi autori, analiza retrospectivă a istoriei Comunităţilor europene demonstrează chiar faptul că organizaţiile federaliste au o influenţă marginală în istoria acestor structuri europene. în schimb, se recunoaşte că sentimentele şi ideile federaliste au ajutat Comunităţile europene să îşi definească propriile probleme şi priorităţi[752]. Cu toate aceste critici, eforturile intelectuale şi politice ale federaliştilor europeni nu trebuiesc subestimate. Destul de recent, alţi teoreticieni s-au orientat spre o abordare mai analitică a construcţiei europene.

În final, se poate spune că federalismul continuă să rămână un discurs teoretic şi politic puternic cu destule posiblităţi de a se face auzit şi respectat în dezbaterile privind integrarea europeană.

[752] Portland, op. cit., p. 186

# Etnicitate, primordialism şi globalizare

*Călin Cotoi*

## Globalizarea şi imaginarul social

"Globalizarea" este unul din cuvintele cheie a anilor ′90, ce a trecut de mult din domeniul ştiinţelor sociale în cel al jurnalisticii şi al limbajului cotidian. Cu toate acestea, sau poate tocmai din acest motiv, se face simţită o lipsă de instrumentar teoretic şi de claritate conceptuală în tratarea acestui fenomen (Kloos 2000). O scurtă "istorie conceptuală" a termenului ne va ajuta să restrângem câmpul discuţiei. Ceea ce considerăm specific acestui proces, fără să epuizeze neapărat "multiplele feţe ale globalizării", este o schimbare majoră de registru în domeniul imaginarului social.

"Global", în sensul de: "la nivel mondial" începe să fie folosit în Anglia secolului XVI, în urma expansiunii maritime europene şi a apriţiei "sistemului mondial" (Wallerstein 1990). La acel moment tendinţa "câmpului gravitaţional cultural" ce tindea spre o îndepărtare a vieţii umane de ecumenele de mari dimensiuni (religioase, culturale, politice, comerciale) înspre unităţi sociale mai mici pare să se inverseze. În America, Asia de Sud Est, Africa şi în special Europa occidentală are loc o dezvoltare, în mare parte autonomă, a unor formaţiuni sociale de mari dimensiuni (formaţiuni imperiale etc.), ce vor fi apoi, gradual, înlocuite de lumile Eurocoloniilor (Appadurai 1996). Un ansamblu de ecumene suprapuse în care migraţia, comerţul, panideile, cuceririle etc. crează legături intersocietale din ce în ce mai numeroase înlocuiesc vechea lume medievală în decursul "lungului secol al XVI-lea".

O dată cu apariţia, în acest secol, a ceea ce Anderson numeşte "capitalismului tiparului" în această lume se declanşează o răsturnare de proporţii la nivelul imaginarului. Puterea tiparului creşte gradul de abstractizare şi raţionalizare a lumii sociale, creind un punct de inflexiune major în procesul de "dezvrăjire a lumii" prin apariţia, în chiar inima modernităţii incipiente, a comunităţilor imaginate în mod primordial, configurând ceea ce Appadurai numeşte "paradoxului primordialismului construit".

Chiar dacă revoluţia culturală şi politică indusă de apariţia "capitalismului tiparului" şi de dinamica afinităţilor şi a diferenţierilor culturale extinse pe care a dezlănţuit-o în lumea modernă sunt doar precursori modeşti al gradul de

interconectivitate a lumii de azi, problema "primordialismului construit" rămâne la fel de stringentă şi în lumea globalizată a "modernităţii târzii".

Adjectivul "global", după o lungă perioadă de "hipocogniţie"(Levy 1984: 227), capătă o nouă relevanţă, şi un sens procesual, într-o periodă de crize şi modificări culturale importante: anii '60[753]. McLuhan introduce metafora "satului global" ca expresie a unei noi stări a vecinătăţii şi apropierii umane datorate mijlocelor electronice de comunicare.

Termenul de "globalizare", într-o formă gramaticală sugerând procesualitatea, îşi derivă semnificaţia actuală dintr-o conştientizare a faptului că lumea tinde să devină un soi de sat global, sau cel puţin un sistem economic, socio-politic şi cultural unic (Kloos 2000). Teoriile de genul celei susţinute de MacLuhan au supraestimat totuşi implicaţiile comunitare şi omogenizatoare ale noilor mijloace de comunicare mass media. Globalizarea nu a dus la apariţia unei lumi integrate pradă unui proces inefabil şi implacabil de mcdonaldizare (Ritzer 1994), a unei culturi uniforme şi uniformizatoare, decât pentru a creea o lume "rizomică"(Deleuze şi Guattari 1987), o lume a dezrădăcinării, alienării şi hiperrealităţii pe de o parte, a creşterii importanţei relaţiilor cuaternare (Calhoun 1992) şi a fantasmelor comunităţilor virtuale pe de altă parte.

În mod paradoxal globalizarea nu este un proces uniform, fie el pozitiv-integrativ, ca în viziunea lui McLuhan, sau alienant şi dezrădăcinant creind o lume în care ruptura dintre semnificaţi şi semnificanţi e de nerezolvat, în care globalizarea e dublată de ironie şi nefericire apatică într-un sistem al cinismului generalizat (Sloterdijk 2001).

Globalizarea e însoţită de un proces concomitent de "localizare", proces ce sparge semnificaţia totalizantă a termenului. Globală e şi "globalizarea", în sensul omogenizării, dar şi "localizarea", în sensul eterogenizării. Cele două procese sunt de obicei prezentate ca fiind doar aparent contradictorii. Importanţa dată legăturii ascunse - complementaritate sau dialectică - între omogenizarea culturală şi eterogenizarea culturală a dat naştere şi unor neologisme : *fragmegrare,* ca rezultat al contopirii fragmentării şi integrării (Rosenau 1994) şi *glocalizare,* reunind globalizarea şi localizarea (Robertson 1995) . Legătura dintre cele două semnificaţii a dinamismului global, ce e perceput ca modificând într-o proporţie nemaiîntâlnită lumea în care trăim pare să ascundă cheia accesului la o bună înţelegere a acestui fenomen excepţional şi a implicaţiilor sale.

---

[753] Termenul de "hipocogniţie" ne permite să evităm ipoteza whorfiană a lipsei de înţelegere sau percepţie a unui proces atunci când nu există un lexem potrivit pentru el (Stewart 2002: 295)

Fragmentarea, localizarea nu mai pot fi acoperite teoretic de noţiunile omogenizării, al mcdonaldizării datorită faptului că globalizarea aduce în existenţă nu atât o ordine cât un sistem de rupturi, de disjuncţii. Oamenii, maşinile, banii, imaginile şi ideile urmează traiectorii din ce în ce mai nonisomorfice. Viteza, volumul şi dimensiunile acestor fluxuri globale aduc în prim planul politicilor culturii globale tocmai aceste rupturi(Appadurai 1996). Aceste noi fluxuri culturale globale nu mai pot fi explicate doar în termenii modelelor centru-periferie, a teoriilor neomarxiste ale dezvoltării şi subdezvoltării (Wallerstein, Amin, Wolf etc.).

Appadurai, încercând să dea seama de noile configuraţii a ceea ce Jameson numea "capitalismul târziu" sau Lash şi Urry "capitalismul dezorganizat"(Lash şi Urry 1987) crede că poate decela cinci dimensiuni ale fluxurilor culturale globale:

1. peisaje etnice (*ethnoscapes)*
2. peisaje mass media (*mediascapes)*
3. peisaje tehnologice (*technoscapes)*
4. peisaje financiare (*financescapes)*
5. peisaje ideologice (*ideoscapes)*

Aspectul perspectivist implică caracterul subiectiv al acestor "peisaje" globale puternic modulate de:"situarea istorică, lingvistică şi politică a diferiţilor actori sociali: state naţionale, corporaţii multinaţionale, comunităţi din diaspora ca şi grupuri şi mişcări (religioase, politice şi economice) subnaţionale sau chiar grupuri primare, sate, vecinătăţi şi familii"(Appadurai 1996 :33).

Chiar dacă nu suntem neapărat de acord cu existenţa exact a acestor cinci dimensiuni, viziunea radical perspectivistă a autorului reuşeşte să aducă în lumină configurarea unui nou regim al imaginarului prin intermediul proceselor globalizării. Imaginaţia devine o practică socială centrală tuturor formelor de activitate, constituindu-se într-un loc al negocierii între indivizi şi comunităţi pe de o parte şi noi plaje de posibilităţi globale pe de altă parte. Apariţia, unor "lumi imaginate" construite din aceste "peisaje" globale de către imaginarul istoric şi geografic situat al indivizilor şi grupurilor, lumi ce se suprapun şi întretaie "comunităţile imaginate" nu semnifică neapărat o dispariţie a acestora din urmă. Comunităţile continuă să fie imaginate primordial chiar dacă, deseori, *primordia* sunt prinse în fluxul economiei culturale globale.

## Comunitate şi etnicitate

Modul în care înţelegem globalizarea, localizarea, societatea modernă sau "postmodernă", teritorialitatea, deteritorializarea,

statul-naţional, “noul ideal european” etc depinde şi de modul în care ne raportăm la clasica dihotomie *Gesellschaft/ Gemeinshaft*. O modernitate înţeleasă ca diferenţă radicală, fară rest, faţă de societatea tradiţională tinde să ignore importanţa emoţională, identitară şi morală a structurilor localizării, neluând în seamă acel fenomen tulburător, specific societăţilor moderne, pe care Grosby l-a numit “personalul impersonal”. Prin această sintagmă, antropologul american înţelege interpenetrarea structurilor primordialităţii cu modernitatea, remanenţa sacrului la nivelul inconştientului omului modern dar mai ales la cel al structurilor obiective legate într-un fel sau altul de local (teritoriu, rudenie, etnicitate).

Poziţia paradigmei “marii transformări” (Polanyi 1967), a marii rupturi (*the great divide),* a fracturii majore apărute între tradiţional şi modern, e una cu o veche tradiţie intelectuală putând fi dusă până la clasica distincţie dintre comunitate şi societate ce apare încă la Schleiermacher devenind monedă curentă în limbajul ştiinţelor sociale prin opera lui Ferdinand Tönnies.

Pentru Tönnies viaţa socială decurge din voinţa colectivă, din afirmarea reciprocă a unor indivizi de către ceilalţi. Importantă pentru discuţia noastră e distincţia pe care Tönnies o face între voinţa esenţială (*Wesenswille*) şi voinţa raţională (*Kurwille*). Prima ar fi voinţa naturală, spontană, primordială ce decurge din cerinţele vieţii şi a biologiei iar ceea de a doua e un construct conştient, utilitarist. Pe aceste două tipuri de voinţă se ridică comunitatea (*Gemeinschaft*) respectiv societatea (*Gesellschaft*). Comunitatea “decurge din forţele naturale coesive care zac în natura noastră şi care se orientează în afară spre <ceilalţi>, înglobându-se în scopurile şi interesele colective” (Speranţia 1939 : 370) pe când societatea e o sumă a intereselor egoiste, potrivnice, dând naştere vieţii mecanizate, impersonale .

Din perspectivă antropologică, punctul de vedere clasic provine din jurisprudenţă, analizând mişcarea progresivă a societăţilor de la status la contract (Sumner Maine 1970). Importanţa crescută a individului ca subiect al responsabilităţilor şi al drepturilor este strâns legată, în viziunea lui Sumner Maine de o ieşire din sistemul de rudenie, ca singur criteriu de apartenenţă în societatea de status, şi de apariţia teritorialităţii, a vecinătăţii, drept criteriu de apartenenţă în societatea bazată pe contract.

Acest important curent de gândire din sociologie şi antropologie, cuplat cu experienţele marilor sistemelor totalitare moderne (nazismul şi bolşevismul) a dus la apariţia, în secolul XX, a unei acute susceptibilităţi faţă de orice recuperare a unui ideal comunitar atât teoretic cât şi practic. Poziţia lui Iris Young ni se pare exemplară din acest punct de vedere:

"…idealul comunităţii participă la ceea ce Derrida numeşte metafizică ale prezenţei sau, în formularea lui Adorno, logică a identităţii, o metafizică ce neagă diferenţa. Idealul comunităţii presupune subiecţi ce sunt prezenţi în faţa lor înşişi şi presupune că subiecţii se pot înţelege unul pe altul la fel cum se înţeleg pe ei înşişi. Se ajunge astfel la negarea diferenţei dintre subiecţi. Dorinţa de comunitate se bazează pe aceeaşi dorinţă de identificare cu unitatea socială ce subîntinde rasismul şi şovinismul etnic pe de o parte şi sectarianismul politic pe de altă parte" (Young 1986).

Această frică de comunitate, ca loc de manifestare al omogenizării, închiderii excluderii şi a închiderii faţă de jocurile diferenţei şi asemănării a dus la înţelegerea greşită a unei intuiţii fundamentale a lui Benedict Anderson. Imaginarea comunităţilor a fost deseori citită ca o inventare a lor, i.e. o derealizare a acestora. Paradoxul comunităţilor imaginate a fost îmblânzit prin discursul neopozitivist al comunităţilor inventate. Această pudibonderie intelectuală s-a extins inevitabil şi asupra discutării unui concept relativ nou în ştiinţele sociale: etnicitatea.

În impunerea acestui concept, devenit necesar în urma resurgenţelor etnice, a mişcărilor anticoloniale, a eşecului teoriilor dezvoltării etc. introducerea lui Fredrik Barth la "Ethnic Groups and Boundaries" a jucat un rol esenţial. Impunerea acestui concept a fost concomitentă cu o trecere de la o abordare statică (de tipul psihologiei popoarelor) cu una interacţională. (Vermeulen şi Govers 1994:1) Pentru a muta accentul studiului etnicităţii de la "conţinutul" cultural spre graniţa etnică, Barth considera etnicitatea nu ca un fenomen ţinând de cultură ci de organizarea socială, fapt ce a dus la o subdezvoltare a studiilor privind cultura şi relaţiile sale cu etnicitatea.

Aceste discrepanţe în preocupare şi conceptualizare între domenii atât de apropiate precum teoriile culturale asupra globalizării şi localizării, studiile asupra imaginarului social, teoriile asupra etnicităţii şi naţionalismului duc la existenţa unor importante neînţelegeri teoretice, dar şi practice, privind rolul statului naţional, al etnicităţii în cadrele unui nou ideal European, ideal a cărui susţinere instituţională e în continuă creştere.

## Naţiune şi primordialism

Primordialismul, deşi un curent de idei cu o lungă istorie în gândirea socială europeană, putând fi legat de primele conceptualizări ale diferenţei tradiţie/modernitate, îşi capătă profilul actual în special prin intersecţia cu problematica etnicităţii, a "naţiunii şi a naţionalismului".

În definirea unui fenomen atât de proteic în manifestări, atât de adaptabil la contexte sociale şi mişcări de idei nu doar diferite ci chiar contradictorii, cum este naţionalismul, tipologiile sunt desigur un pas important în realizarea unui demers ştiinţific, dar rămân mereu o întreprindere riscantă.

Taxonomia naţionalismului a început, într-o variantă oarecum maniheistă, încă de la primii cercetători ce s-au ocupat de acest domeniu (H.Kohn, C.Hayes etc.) ce au încercat deseori pur şi simplu să distingă tipul normal de tipul deviant, naţionalismul "bun" de naţionalismul "rău", după un criteriu geografic: naţionalism vestic şi naţionalism estic (Kohn 1945)

Împotriva acestei dihotomii: naţionalism civic vs. etnic, vestic vs. estic, politic vs.etnolingvistic etc. ce susţine multe abordări dintre cele mai recente ale fenomenului naţionalităţii, au apărut diverse luări de poziţie ce pun în evidenţă pericolul esenţializării diferenţelor, a renunţării la dimensiunea lor istorică (Todorova 2000)

Un demers cel puţin la fel de important, şi deseori inevitabil pentru o bună înţelegere a acestui prim nivel al clasificării, constă într-o clasificare de gradul doi, o tipologie a abordărilor ştiinţifice a naţiunii şi a naţionalismului. Unul dintre cei mai prolifici autori în acest domeniu este A.Smith, de altfel probabil cel mai weberian, ca tendinţă, dintre sociologii angrenaţi în acest tip de cercetare. Clasificarea pe care o redăm mai jos apare în una dintre ultimele sale cărţi: "Myths and Memories of the Nation". Vom încerca o critică a acestei tipologii şi o adaptare a ei în scopul unei mai bune prezentări şi înţelegeri a curentului primordialist din cadrul teoriilor ce vor să explice : "the nature, power and incidence of nations and nationalism" (Smith 1999) şi a punctului de vedere primordialist asupra "culturii".

Există, conform interpretării lui A.Smith, patru categorii mari, patru paradigme explicative :

1. primordialismul
2. perenialismul
3. modernismul
4. etno-simbolismul

În cele ce urmează ne vom ocupa cu precădere de problematica primordialismului.

*Primordialismul* ar deriva din interpretările de tip organic date naţiunii, ce este văzută ca fiind înrădăcinată în *rudenie*, *etnicitate* şi în *bazele genetice ale existenţei umane* (Smith 1999 :4)

Primordialismul nu este nici el o abordare omogenă, Smith scoţând în evidenţă existenţa a cel puţin trei tipuri de primordialism:

- popular sau naţionalist
- bazat pe sociobiologie

- cultural

Pentru adepţii primordialismului popular naţiunile ţin nu doar de planul istoriei, ci şi de cel al naturii sau al Providenţei divine. Naţiunile sunt asemănătoare unor organisme naturale, supuse legilor naturii, continuând să existe în adâncimile istoriei până la momentul când vor renaşte. Această abordare nu explică, printre altele, de ce ajung naţiunile să fie uitate sau îngropate în istorie şi nici cum de se "trezesc" doar unele dintre ele, în anumite perioade istorice (Smith 1999 :4)

Primordialismul bazat pe sociobiologie are ca reprezentanţi de marcă pe Pierre Van den Berghe şi pe Gary Johnson, ce tratează sentimentele etnice şi rasiale ca forme extinse ale rudeniei bazate pe forme de "nepotism etnic" (Van den Berghe 1981). Sociobiologii de această factură nu se consideră de fapt primordialişti, ei încercând o articulare a primordialismului cu modernismul, prin intermediul unui model al alegerii raţionale aplicat la nivel genetic. Interesantă e adoptarea unor poziţii extrem de virulent anti-naţionaliste a majorităţii sociobiologilor "primordialişti" (Van den Berghe 1981, Rushton 1986 etc.)

Această poziţie a sociobiologiei intră doar parţial în cadrul primordialismului, de aceea nu vom stărui aici asupra ei.

Primordialismul cultural e cel ce constituie primordialismul propriu-zis. Sursele sale teoretice se găsesc în operele lui Edward Shils şi Clifford Geertz; printre reprezentanţii de azi cel mai important fiind, considerăm noi, Steven Grosby. Punerea în evidenţă a relevanţei teoretice a acestui tip de abordare, în cazul unor probleme esenţiale ce nu îşi găsesc o rezolvare satisfăcătoare în cadrul altor paradigme explicative, e una din mizele lucrării de faţă. Probabil că acesta e unul din motivele pentru care nu putem fi de acord cu afirmaţia lui A.Smith conform căreia:

"Primordialismul identifică cu pregnanţă problema, dar e incapabil să ofere răspunsuri" (Smith 1999 :5)

*Perenialismul* consideră că cel puţin naţiunile, chiar dacă nu naţionalismul ,au existat dealungul întregii istorii cunoscute, dar nu fac parte din ordinea naturală. Naţiunile sunt văzute ca actori colectivi "pereni", dar nu naturali sau primordiali. Aici A.Smith distinge între perenialismul continuu şi cel recurent. În timp ce primul consideră că anumite naţiuni au existat din "vremuri imemoriale" (e.g. Grecii, Evreii, Egiptenii, Francezii etc.) altele fiind mai recente, cel de al doilea tip de perenialism consideră că naţiunile în general, apar şi dispar doar pentru a reapare apoi în alte perioade istorice.

Faptul că primordialismul "popular" şi perenialismul in genere nu mai reprezintă poziţii tenabile în cadrul discursului ştiinţelor sociale, face ce tipologia lui Smith să poată fi situată pe o linie imaginară având la un pol primordialismul actual,

“cultural”, la celălalt modernismul. Ca poziţie intermediară, Smith situează etno-simbolismul. Pentru a pune mai bine în evidenţă profilul teoretic, dar şi modul în care primordialismul foloseşte şi interpretează conceptul de “cultură” vom lua în considerare cu preponderenţă tendinţele de polarizare ale câmpului paradigmelor explicative a naţiunilor şi a naţionalismului.

## Primordialismul – critică a modernismului

Pe lângă faptul că aceste două paradigme explicative fac să apară două mari tendinţe în înţelegerea unor concepte esenţiale ale ştiinţelor sociale, cum ar fi: naţiune, identitate naţională, naţionalism, stat naţional etc*. una din ipotezele acestei lucrări e că ele ne oferă un acces diferenţiat asupra unor matrici de construcţie şi/sau reproducere culturală prin intermediul modelării imaginarului social.*

Răspunsul dat problemei “primordialismului construit” depinde de situarea teoretică în una din cele două paradigme. Diferenţierea dintre teoria şi practica socială devine aici extrem de greu de făcut nu doar datorită clasicului adagio al sociologiei cunoaşterii care ne spune că şi teoria e un gen de practică socială. Prin influenţa pe care aceste perspective o au asupra proceselor de “construcţie naţională” în viziunea modernistă, sau de “participare la structurile mentale obiective” în concepţia primordialistă, ele pot reconfigura, agrega sau dezagrega, identităţi la nivel local, regional, naţional şi chiar european.

Dacă modernismul pare a avea un instrumentar teoretic adecvat înţelegerii mecanismelor prin care elitele ce îşi asumă procesul modernităţii şi al modernizării restructurează culturile etnonaţionale, primordialismul şi etnosimbolismul atrag atenţia asupra faptului că această “construcţie naţională” nu este ex-nihilo şi nici măcar nu implică o libertate prea mare în structurarea materialelor existente. Acestea apar gata structurate, deja interpretate, elitele neavând capacitatea de a mobiliza suficiente forţe pentru a “inventa” o cultură naţională în lipsa unui “etnopotenţial” adecvat:

“E adevărat […] că identităţile etnice pot fi inventate şi în orice caz sunt permanent recreate, dar în absenţa unui potenţial etnic închis întrâ-un trecut mai mult sau mai puţin distinct, sau a unui stat puternic care le poate ocroti, există posibilitatea ca acestea să fie agreate de către un grup foarte restrâns de persoane şi ca atare să nu aibă nici un fel de impact politic” (Llobera 1994 :214)

Critica adusă paradigmei moderniste devine explicită polemic în dezbaterea de la Warwick din 1996 ce îl opune pe E.Gellner lui A.Smith, unde acesta din urmă susţine că pentru a înţelege naţiunile moderne şi naţionalismul trebuie să studiem nu doar procesele modernităţii ci şi genealogia naţiunilor (Smith 1996: 377) şi că, de fapt, o abordare suficient de largă a fenomenului ar trebui să ia în considerare:

"…impactul proceselor modernizării asupra acestor genealogii şi felul în care acestea dau naştere la selecţii şi transformări din partea fiecărei generaţii de legături etnice pre-existente şi de tradiţii etnice moştenite" (Smith 1996 :377-378)

Introducerea în discuţie a importanţei memoriei colective în constituirea naţiunilor moderne pune una dintre problemele majore ale abordării primordialiste ce se încadrează astfel în lunga tradiţie a sociologiei comprehensiviste. Această problemă este cea a înţelegerii percepţiilor, sentimentelor şi a activităţilor indivizilor în definirea şi trăirea identităţii naţionale. (Smith 1996: 383)

Existenţa unui nucleu al memoriei colective în chiar centrul naţiunilor moderne explică apariţia a trei componente vitale ale naţiunii, greu de explicat dintr-o perspectivă modernistă:

1. - tendinţa, nevoia de regenerare ce se bazează pe memoria unei epoci de aur naţionale şi pe existenţa unor personalităţi exemplare
2. - sentimentul unei misiuni colective şi a unui destin naţional ce presupune existenţa unei tradiţii teritorializate (Smith 1996, Grosby 1999)
3. sentimentul existenţei unei autenticităţi naţionale strâns legată de problemele amintirii şi a uitării în comun de care vorbeşte Renan în faimosul său eseu despre naţiune (Renan 1947)

## Legăturile primordiale – scurtă istorie intelectuală

În afară de critica adusă paradigmei moderniste şi a celei postmoderniste (a ipotezei maffesoliene a neotribalismului şi a invenţiei radicale a naţiunii), primordialismul, prin A.Smith, J.Armstrong, J.Hutchinson etc. dar mai ales prin S.Grosby se leagă de teoria "legăturilor primordiale" (*primordial attachments*). Acest tip de legături pun accentul asupra unor aspecte ale identităţii naţionale ce nu pot fi rezolvate prin intermediul aparatului conceptual al modernismului.

Importanţa "legăturilor primordiale" în înţelegerea naţiunii şi a naţionalismului şi în definirea profilului teoretic actual al

primordialismului ne determină să încercăm o scurtă istorie intelectuală a acestui concept.

## Edward Shils şi "inventarea" legăturilor primordiale

Luînd în considerare modul în care este "trăit" sistemul de valori ce structurează societatea (într-o manieră oarecum parsoniană), Shils consideră că idealurile, valorile, influenţează comportamentul nu doar prin intermediul intereselor (Weber 1978) ci şi prin legături primordiale, personale şi responsabilităţi asumate în cadrul unor corpuri colective (Shils 1957 :130)

Chiar dacă aceste sisteme de valori, idealuri, nu sunt trăite decât cu aproximaţie, societatea modernă nu e în pericol de dezintegrare fiind ţinută laolaltă de o reţea extrem de complexă de:

"…legături personale, obligaţii morale în contexte concrete, mîndria profesională şi creativă, ambiţia individuală, afinităţile primordiale şi un simţ civic care este redus la multe persoane, crescut la cîteva şi moderat la majoritatea." (Shils 1957 :131)

Preocuparea lui Shils, de a înţelege integrarea şi solidaritatea societăţii moderne (*Gesellschaft*), prin legături ce nu se suprapun integral cu cele presupuse de sistemul de valori explicit al societăţii, îl face să ia în considerare existenţa şi importanţa legăturilor primordiale.

Legăturile primordiale sunt definite la început, în mod indirect, prin intermediul noţiunii de "*Bund*" a lui Schmalenbach. Gruparea, "*bund*"-ul ar consta într-un grup de tip comunitar (*Gemeinschaft*) lipsit de baza propriu-zis primordială şi ecologică: legături de sânge, rudenie, teritoriu. Astfel, pentru Shils, legăturile primordiale par la un moment dat să se poată parţial desprinde de baza lor "ecologică" concretă, ele presupunând un teritoriu comun de origine şi rezidenţă, legături de sânge, de afinitate şi loc comun de muncă.

Un alt tip de abordare, ce permite o apropiere ceva mai directă de specificul legăturilor primordiale, e critica paradigmei parsoniene, a paradigmei interacţioniste, întreprinsă de Shils.

Conform acestei paradigme, cei doi (sau mai mulţi) parteneri, aflaţi în interacţiune, sunt trataţi ca având un tip de comportament format prin răspunsurile date aşteptărilor şi intenţiilor partenerului de interacţiune aşa cum sunt percepute acestea de cel ce răspunde. Întotdeauna perspectiva răspunsului celuilalt, în atitudine şi comportament, ne structurează şi motivează tipul de orientare şi acţiune pe care le vom avea faţă de el. Trăsăturile calitative ale individului, ce nu intervin în

interacţiune, nici măcar la un nivel paradiscursiv, nu sunt luate în considerare în cadrul acestei paradigme.

Chiar şi noţiunea de "stoc de cunoaştere" (*stock of knowledge*), atât de dragă sociologiei fenomenologice, pare a fi, în acest context, prea legată de paradigma interacţionistă, paradigmă ce nu ia în considerare : "states of mind entailing beliefs (…), primordial qualities" (Shils 1957 :139)

Exemplul folosit de E.Shils pentru a pune în evidenţă slăbiciunile paradigmei interacţioniste atunci când e vorba despre sisteme de credinţe şi "calităţi primordiale", este cel al relaţiilor din cadrul familiei. Legăturile ce apar între membrii grupului familial nu sunt pur şi simplu de tipul unei legături între indivizi aflaţi în interacţiune ,ci, mai curând legături între indivizi ce sunt purtători ai unor calităţi "semnificative relaţional" care "pot fi descrise doar ca fiind primordiale" (Shils 1957 :142)

Legătura cu un alt membru al familiei, al grupului de rudenie, nu e doar o funcţie a interacţiunii, datorându-se şi semnificaţiei inefabile atribuite legăturii de sânge. Baza primordială, "ecologică", a comunităţii nu mai este aici doar o condiţie necesară a apariţiei unei vieţi sociale de tip *Gemeinschaft* devenind:

"…o proprietate extrem de importantă a membrilor ce influenţează în mare măsură comportamentele unora faţă de alţii" (Shils 1957 :142)

Legăturile primordiale sunt trecute de fapt - prin combinarea acestei critici a paradigmei interacţioniste cu posibilitatea de decolare a relaţiilor de tip comunitar, faţă către faţă, de baza lor "ecologică" ,aşa cum apare aceasta la Schmalenbach - din registrul "ecologiei" în cel al proprietăţilor persoanelor şi al legăturilor dintre aceştia.

Prin intermediul acestui articol al lui Shils, legăturile primordiale sunt scoase din capcanele vechii dihotomii a lui Tönnies dintre *Gemeinschaft* şi *Gesellschaft*, creeându-se posibilitatea folosiri lor, ca instrument de analiză a societăţii moderne.

Teoria legăturilor primordiale ne oferă un mod de a ieşi din paradigma evoluţionistă şi de a depăşi problematica sociologiei de secol XIX, obsedată de găsirea identităţii societăţii moderne printr-o acumulare de diferenţieri radicale faţă de societatea tradiţională.

Chiar dacă în prezentarea lui Shils unele din aspectele teoriei "legăturilor primordiale" sunt doar schiţate, altele nici măcar pomenite, problematica primordialismului intră astfel în dezbaterea ştiinţifică, suscitând nu doar o dispută locală, ci una privind chiar statutul ştiinţelor sociale într-o lume intrată în cadrele de viaţă a "modernităţii târzii" .Unul dintre cei mai importanţi reprezentanţi ai curentului de gândire primordialist de

azi, în urma unei analize a structurii simbolice a teritorialităţii, constata:

"Înţelegerea noastră despre societatea modernă s-ar îmbunătăţii dacă am renunţa la distincţia dintre un *Gemeinschaft* pre-modern şi un *Gesellschaft* modern ca o rigidă dihotomie analitică şi istorică; şi în loc, le-am vedea pe ambele ca şi tipare de activitate care deseori se interpenetrează/intersectează în diverse moduri de-a lungul istoriei"(Grosby 1995 :157)

## C.Geertz şi sentimentele primordiale în noile state

Al doilea "părinte fondator" al noţiunii de "legături primordiale" (*primordial attachments*) e faimosul antropolog american Clifford Geertz. Articolul în care Geertz foloseşte pentru prima oară acest termen avea ca subiect noile state apărute în epoca post-colonială şi pericolele disruptive ale "nemulţumirilor primordiale" (*primordial discontent*) pentru însăşi fiinţa acestor state. El apare în 1963 în volumul "Old Societies and New States" sub numele de "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States".

Geertz pune problema ambiguităţii legitimării politice în "noile state", descoperind două posibile surse de legitimare, răspunzând unor necesităţi şi cerinţe de natură diferită. Aceste două cerinţe sunt constituite, pe de o parte de nevoia de a fi recunoscut ca subiect responsabil şi autentic, iar pe de altă parte de nevoia de a construi un stat dinamic şi modern. Ele sunt deseori interdependente dar nu pot fi confundate fiind distincte şi uneori chiar opuse.

Lumea identităţii personale ratificată în mod colectiv şi exprimată public rămâne legată parţial de "…the gross actualities of blood, race, language, locality, religion or tradition" (Geertz 1973 :258), acestea constituind domeniul legăturilor primordiale.

Legăturile primordiale provin, după Geertz, din "datele", sau "datele presupuse şi asumate" ale existenţei sociale: legături de rudenie, apropiere spaţială de durată dar şi faptul de a fi născut într-o anumită comunitate religioasă, de a vorbi o anumită limbă şi de a avea anumite tradiţii şi practici sociale. Legăturile de acest tip sunt, aşa cum arată şi Shils (Shils 1957): inefabile, obligatorii, extrem de puternice. Ele nu provin din afecţiune personală, necesitate practică, interes comun sau obligaţie fiind, cel puţin în parte, datorate unei calităţi date a legăturii însăşi. (Geertz 1973)

Rămânând la un nivel descriptiv, Geertz descoperă şase tipuri mari de legături primordiale:

- consangvinitatea asumată (quasirudenia)

- rasa, ţinând de aspectele fenotipice mai curând decât de cele genotipice
- limba
- religia
- regiunea
- tradiţia, obiceiul

Pentru Geertz legăturile primordiale nu sunt inventate de modernizare, deşi aceasta poate trezi, prin încercări de legitimare politică la nivelul primordialităţii, prin manipulare, "nemulţumiri primordiale" (*primordial discontent*). Nemulţumirile de acest tip tind să fie foarte periculoase pentru statalitate, putând duce la dispariţia sau fragmentarea statului, spre deosebire de "nemulţumirile de tipic civic" (*civil discontent*) ce vor doar să înlocuiască o elită politică cu alta.

Vehemenţa şi violenţa mişcărilor politice ce se bazează pe "nemulţumiri primordiale" nu sunt inerente legăturilor primordiale ci poziţiei incerte a autorităţii noului stat între cele două surse ale legitmării. Sentimentele de tip primordial şi cele de tip civic nu se află într-o opoziţie evolutivă de genul *Gemeinschaft* vs. *Gesellschaft* sau solidaritate mecanică vs. solidaritate organică, aflându-se în cadrul unei aceleiaşi culturi pe care antropologul o interpretează.

Considerând, în tradiţie weberiană, omul ca suspendat şi susţinut de complexe şi multistratificate reţele de semnificaţii pe care le creează el însuşi, cultura apare ca fiind reţeaua acestor reţele şi analiza ei o ştiinţă interpretativă în căutarea semnificaţiei. Importanţa acordată analizei emice şi concepţia asupra culturii conform căreia aceasta:

"…nu e o *putere*(forţă), ceva căruia îi pot fi atribuite comportamente, instituţii, procese, e un c*ontext* , ceva în cadrul căruia acestea pot fi descrise în mod inteligibil" (Geertz 1973 :14)

va influenţa, chiar dacă nu în mod direct, felul în care vor fi percepute "legăturile primordiale" în cadrul ştiinţelor sociale.

Modul în care vor fi înţelese şi explicate aceste legături în paradigma primordialistă clasică, al cărui reprezentant central e Steven Grosby, nu va prelua neapărat tipul de analiză antropologică geertziană, dar legitimarea lor ca obiect de studiu al antropologiei sau/şi sociologiei de factură interpretativă i se datorează, în mare măsură, lui Clifford Geertz.

Geertz nu încearcă de fapt să treacă, în mod explicit, la o înţelegere teoretică mai aprofundată a primordialităţii, faţă de ceea ce făcuse Shils. El are însă meritul de a testa acest instrument cognitiv al "legăturilor primordiale" şi de a-l pune în aplicare în contextul modernizării "noilor state". Acest proces al modernizării este investigat pe versantul autopercepţiei, a modificărilor survenite în structura personalităţii.

Schimbarea cadrului de analiză, introducerea primordialismului în analiza modului în care se realizează legitimitatea politică şi modernitatea statelor naţionale e însă o deschidere teoretică de mari dimensiuni. Primordialismul intră, prin intermediul studiului antropologului american, în domeniul extrem de disputat şi aflat într-o prelungită expansiune teoretică, a studiilor asupra "naţiunii şi a naţionalismului".

În acest eseu Geertz nu foloseşte termenul de "primordialism" ci doar pe acela, la plural, de "legături primordiale" (*primordial attachments*) pe care le înţelege ca fenomene distincte ce se suprapun, neavând neapărat un nucleu comun de origine Quasirudenia, rasa, limba, religia, regiunea, tradiţiile, pe lângă faptul că nu sunt întotdeauna fenomene omogene par să se afle oarecum întâmplător în rubrica legăturilor primordiale.

Pentru Walker Connor acest lucru constituie o slăbiciune a analizei geertziene provenind din tendinţa greşită de a confunda manifestările tangibile ale fenomenului naţiunii cu esenţa sa psihologică. Deşi Connor nu foloseşte termenul explicit de "legături primordiale" interpretarea sa poate fi încadrată în tipul de abordare primordialistă prin încercarea sa de aproximare a unei "esenţe" a naţiunii.

## W.Connor şi esenţa identităţii etnonaţionale

Subiectul legăturilor primordiale este naţiunea (etnonaţiunea) a cărei esenţă constă în autodefiniţia acesteia şi în mitul unei origini comune. Astfel:

"Această noţiune-grup a înrudirii şi a unicităţii constituie esenţa naţiunii, iar caracteristici tangibile ca religia şi limbajul sunt semnificative în ceea ce priveşte naţiunea doar în măsura în care contribuie la această noţiune sau simţ al unicităţii şi identităţii grupului" (Connor 1994 :104)

W.Connor îşi dedică o bună parte din analizele sale asupra naţiunii, a naţionalismului şi a identităţii naţionale căutării unei ieşiri din haosul terminologic şi a explicării apariţiei şi a persistenţei acestuia. Principala confuzie ce minează din interior discursul ştiinţific din acest domeniu este cea dintre stat şi naţiune. Connor găseşte 17 cauze majore ale acestei confuzii, din care vom prezenta mai jos, comentându-le, câteva ce ni se par mai importante din punctul de vedere al neînţelegerii ce motivează în mare parte disputa dintre modernism şi primordialism:

- interutilizare termenilor cheie într-un mod confuz. Apare tendinţa de a pune semnul egalităţii între naţionalism, ca

loialitate faţă de naţiune şi loialitatea faţă de stat., ignorându-se caracteristica naţiunii de a fi o “comunitate terminală” (Emerson 1960) ce presupune apariţia unei loialităţi tot de tip “terminal”

- neînţelegerea naturii naţionalismului etnic, tendinţa de a-i subestima puterea emoţională şi ignorarea faptului că emoţiile nu sunt desprinse de restul activităţii umane “acompaniind percepţia cognitivă a obiectelor” (Grosby 1994 :166)

- exagerarea influenţei materialismului asupra activităţii umane şi lipsa de apetit pentru asumarea importanţei structurilor simbolice ale realităţii

- acceptarea necritică a ideei că o dată cu creşterea contactului între grupuri creşte mai curând conştiinţa a ceea ce au acestea în comun decât a ceea ce îi desparte. O contrazicere a acestei credinţe bine înrădăcinate şi deseori doar implicită în operele unor gânditori modernişti apare încă de la Karl Deutsch în faimoasele sale studii privind comunicarea socială şi naţionalismul. (Deutsch 1966). Acest proces de “comunicare socială” crescută pare a duce de fapt, în cazul unor identităţi etnonaţionale deja existente, la întărirea acestora şi la apariţia unei dimensiuni politice importane (transformarea din pre-naţiuni în naţiuni)

- analogii greşite, ce pornind de la faptul că identităţile regionale s-au dizolvat sub influenţa îmbunătăţirilor apărute în domeniul transportului de bunuri şi persoane şi în comunicaţii, ajung la concluzia că acelaşi proces se va întâmpla şi în ceea ce priveşte identităţile etnonaţionale. Confuzia dintre identităţile naţionale şi cele regionale, secţionale, e periculosă, ea presupunând de exemplu că procese ca cel descris de Eugen Weber, de transformare a “ţăranilor în francezi” (E.Weber 1977) se pot reitera în zilele noastre în ceea ce priveşte identităţile etnonaţionale constituite.

- analogii greşite ce transferă experienţa asimilaţionistă anterioară “epocii naţionalismului” celei de după secolul XVIII sau XIX ignorând faptul de la un moment istoric dat naţionalismul înseamnă o nouă formă de conştiinţă, de organizare a lumii nu doar la nivelul statului ci şi la cel al individului (Anderson 1991)

- credinţa greşită că statele Europei occidentale ar fi state-naţiuni complet integrate.Problemele numite de “ethnic revival”, reapariţia unui gen de “nemulţumire primordială” (Geertz 1973) în Ţara Bascilor, Scoţia, Irlanda de Nord, Quebec, Bretania, Ţara Galilor etc. au readus în atenţie incapacitatea aparatului statal-administrativ de a realiza o integrare completă

- concentrarea atenţiei cercetătorilor din domeniu în mod exagerat asupra statului, existând o adevărată fascinaţie a statului ce provine probabil dintr-o tradiţie intelectuală occidentală extrem de puternică de analiză a rolului statului şi a birocraţiei în cadrul apariţiei societăţii moderne,tradiţie din care

fac parte un lung şir de gânditori cu mize teoretice foarte diverse pornind de la Weber, Tocqueville, Marx şi ajungând până la Foucault sau Deleuze.

- tendinţa multor cercetători de a favoriza explicaţii pe baza noţiunii de clasă. Interesant pentru eşecul acestei tendinţe, ce cuprinde sociologi şi istorici importanţi cum ar fi Hobsbawm, Nicos Poulantzas sau cei ce aparţineau celebrei şcoli de gândire austro-marxistă (Otto Bauer, Karl Renner), e recunoaşterea eşecului teoriei marxiste în problema explicării naţionalismului de către unul dintre cei mai importanţi teoreticieni de factură neomarxistă de azi: "The theory of nationalism represents Marxism's great historical failure" (Nairn 1977) "Teoria naţionalismului reprezintă marele eşec istoric al marxismului" (Nairn 1977)

Toate aceste confuzii şi cauze ale confuziilor terminologice se bazează, în ultimă analiză, pe neînţelegerea specificului identităţii etnonaţionale, pe neînţelegerea faptului că:

"…o legătură intuitivă simţită către o subdiviziune informală şi nestructurată a omenirii este cu mult mai profundă şi mai puternică decât legăturile care se relaţionează la structura statală formală şi legalistică în care sunt incluse" (Connor 1994 :90)

Legătura dintre naţiune şi stat apare abia atunci când naţiunea trece din stadiul pre-naţional la un stadiu conştient de sine, se transformă, pentru a vorbi în termeni hegelieni, din naţiune-în-sine în naţiune-pentru-sine sau din popor devine naţiune, conform terminologiei gustiene.

Noţiunea de "*pre-naţiune*" nu e identică cu cea de "*etnopotenţial*"(Llobera 1994), putând fi mult mai uşor acuzată de esenţialism datorită faptului că presupune un gen de istorie relativ lineară, evoluţionistă, în care are loc o dezvăluire a esenţelor: pre-naţiunile devin conştiente de sine transformându-se în naţiuni. Conceptul de istorie cu care înţelege să lucreze Llobera e unul mult mai nuanţat, fiind puternic structurat şi funcţionând:

"…ca un mecanism de schimb în care informaţia seletivă din trecut este ferm inserată în prezent prin intermediul imaginilor, miturilor şi simbolurilor care ne permit să ne interpretăm timpurile/vremurile şi să o controlom şi direcţionăm în sensul dorit, în limitele corelaţiilor de forţe existente" (Llobera 1994 :213)

Istoria, înţeleasă astfel, oferă un număr limitat de scenarii plauzibile, de materiale şi identităţi etnice în care şi din care să poată apărea naţiunea, scăpând de acuza de esenţialism dar putând duce foarte uşor la crearea de confuzii şi ambiguităţi în legătură cu identitatea "regizorului" sau a "interpretului" acestor "scenarii plauzibile".

Credem că interpretarea lui W.Connor (Connor 1994), deşi se bazează pe o legătură psihologică, pe o identitate extrem de eluzivă şi greu de definit conform cerinţelor carteziene ale clarităţii şi preciziei, pune mai clar în evidenţă existenţa problemei identităţii etnonaţionale chiar dacă nu reuşeşte să o definească în mod satisfăcător

W.Connor înţelege esenţa naţiunii ca fiind intangibilă, constând într-o legătură psihologică ce uneşte un popor şi îl diferenţiază, în cadrul unei convingeri *aflate la nivelul subconştientului,* de toate celelalte popoare. Datorită situării acestei identităţi la nivelul subconştientului ea nu poate fi deconstruită prin argumente de tip discursiv, dianoetic, mitul descendenţei comune funcţionând şi într-un registru în care caracterul său fictiv ţine parţial de domeniul cunoaşterii comune (Connor 1994 :93).

Esenţa naţiunii fiind "intangibilă" tot ceea ce se poate cere de la omul de ştiinţă ce studiază acest domeniu este să recunoască acest fenomen şi să nu îl confunde cu alte fenomene ce se bazează pe alte tipuri de identitate de grup, fără a se putea ajunge vreodată la o înţelegere adecvată a "esenţei" sale.

Connor pare să atragă atenţia, cu toată seriozitatea şi înţelegând în profunzime fenomenul, asupra unui posibil punct mort în abordarea primordialistă asupra naţiunii,al cărui nucleu ireductibil ar scăpa mereu oricăror investigaţii ştiinţifice. Acest aspect a fost observat încă de către Rupert Emerson care considera că:

"Cea mai simplă afirmaţie care se poate face despre naţiune este că ea reprezintă o masă de oameni care simt că sunt o naţiune; şi s-ar pute ca atunci când zoate analizele meşteşugite vor fi finalizate tot aceasta să fie afirmaţia conclusivă. Pentru a o depăşi, e necesară încercarea de a lua naţiunea deoparte şi a izola, pentru examinare separată, forţele şi elementele care s-au dovedit a fi cele mai influente în creearea unui simţ al identităţii comune care stă la rădăcina ei, simţul existenţei unui "noi" de o importanţă unică ce se distinge de toţi ceilalţi ce constituie un "ei" străin. Acesta este în mod necesar un proces mecanic, deoarece naţionalismul, ca ţi altenemoţii profunde precum dragostea şi ura, este mai mult decât suma unor părţi susceptibile de analiză rece şi raţională" (Emerson 1960 :102 apud Connor 1994 :112)

Încercările de a depăşi acest punct mort s-au făcut pe de o parte prin conştientizarea faptului că atunci când se analizează asemenea tipuri de "comunităţi imaginate" ceea ce contează nu e doar ceea ce există în mod factual ci şi ceea ce oamenii cred că există. Lărgirea analizei la fenomenele de tip simbolic, luarea în considerare a importanţei "lumilor imaginare"(Appadurai 1996), rafinarea aparatului conceptual, a instrumentarului teoretic în

ceea ce priveşte noţiunile de rudenie, teritorialitate, emoţionalitate, cultură pare să fie singura modalitate de înţelegere adecvată a fenomenului.

## Naţiunea ca metaforă a individualismului modern

Abordarea lui Handler din "*Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*" e una extrem de interesantă, punând, într-o cheie diferită de cea primordialistă, multe din problemele privind importanţa metaforei în constituirea şi înţelegerea "comunităţilor imaginate". Îl vom trata mai pe larg aici pentru a face legătura dintre abordarea primordialistă şi teoria "adevărului metaforic", ce oferă unele răspunsuri teoretice importante în înţelegerea locului "trăsăturilor culturale" în cadrul paradigmei primordialiste.

Pentru Handler naţionalismul este o ideologie despre fiinţa individuală, o ideologie în care realitatea socială e investită cu o realitate specifică doar realităţii naturale (Handler 1988: 6) Această ideologie s-ar baza, ca şi o bună parte din demersul ştiinţelor sociale pe o epistemologie a entitivităţii caracterizată prin :

- 1.continuitate
- 2.omogenitate
- 3. circumscriere (*boundedness*)

ce semnifică de fapt existenţa unui canon occidental, modern în modul de constituire a naţiunii.

Naţionalismul este o variantă a individualismului occidental

"circumscris în spaţiu, continuu în timp şi omogen în cadrul unor graniţe spaţiotemporale date"(Handler 1988: 50)

Acest individualism "occidental" este definit în termenii "alegerii"şi ai "proprietăţii" fiind un "individualism posesiv", prins într-o logică a obiectivărilor culturale şi a acumulării proprietăţii ce nu poate circumscrie o identitate , fiind nelimitată prin chiar logica sa de a fi:

"…individul este completat, sau întregit de către proprietate, dar în cultura modernă acumularea proprietăţii nu este niciodată complactă. Rezultatul este că indivizii moderni, fie că sunt persoane sau colectivităţi văzute prin prisma ideologiei, sunt într-o perpetuă nesiguranţă." (Handler 1988 :192)

Individualitate persoanei moderne se leagă de individualitatea colectivităţii moderne (naţiunea) printr-un dublu mecanism ; naţiunea fiind atât o *colecţie de indivizi* cât şi un *individ colectiv* .(Dumont 1970 :33 apud Handler 1988 :32). În primul caz naţiunea apare ca specie, tip biologic şi indivizii ca reprezentanţi ai acesteia , în al doilea caz naţiunea e

personalizată apărând ca o persoană cu voinţă autonomă, cu o istorie personală şi având o proprietate ce o defineşte: patrimoniul cultural.

## Două greşeli de interpretare

Demersul antropologului canadian, deşi fascinant teoretic şi ca analiză ale "politicilor culturii" în Quebec, se bazează, credem noi, pe două greşeli de interpretare.

Prima ar consta în modul în care este tratat principiul individuării (*Principium individuationis*) în legătura sa cu naţiunea. Principium individuationis ca principiu filosofic ce organizează lumea în care trăim are o istorie foarte veche în cultura europeană. "Individuaţia" e un termen ce apare în vocabularul filosofiei europene prin intermediul unor traduceri din Avicenna (Lalande 1956: 505 apud Geană 1997 :203) constituind apoi un termen cheie pe parcursul întregii filosofii scolastice (de Libera 1998). Tratând acest principiu în cadrul mai larg al unei discuţii despre etnicitate şi globalizare Gh.Geană îl formulează astfel (pornind de la definiţia dată de Leibniz): "un grup de elemente ce au în comun unele elemente esenţiale vor tinde să devină o singură entitate"(Geană 1997 :204)

Conform acestui principiu imaginea lumii ca un "mozaic de grupuri etnice" (Geană 1997:205) devine validă ca un fundal omogen pe care şi prin intermediul căruia funcţionează diferite variante istorice ale acestui principiu al individuării Acest principiu nu are în sine nimic specific modern ."Individualismul posesiv" de care vorbeşte Macpherson, pe urmele unei analize a lui Locke,nu poate fi înţeles decât pe un fundal mai larg al unui *principium individuationis* ce dă seama despre o anumită organizare a lumii.

Faptul că nu există,cel puţin în social, monade închise ermetic în sine, duce la complectarea primului principiu al individuării cu un *principiu al comunicării* (Geană 1997). Conform acestui principiu orice entitate ce şi-a găsit identitatea , tinde să intre în contact cu alte entităţi similare. Identitatea entităţilor ce alcătuiesc "mozaicului etnic" al lumii trebuie înţeleasă, consideră antropologul român, nu doar "matriceal", dar nici doar "fluid", în maniera unei hibridări continue a trăsăturilor culturale. Există desigur interpretări şi reinterpretări continue ale identităţii, reinterpretări ce pornesc totuşi de la un nucleu local, specific entităţii etnice: "atunci când îşi caută identitatea, un grup etnic nu apelează la trăsături culturale, cu atât mai puţin la forme hibride, în această situaţie critică – şi în mod paradigmatic

relevantă – accentul cade pe o cultură luată ca întreg: tipar, matrice şi entitate" (Geană 1997 :205-206).

În acest cadru teoretic mai larg, "individualismul posesiv", epistemologia entitivităţii etc. apar doar ca aspecte parţiale ale naţionalităţii ce pare să se întemeieze pe un principiu mult mai general şi mai greu de circumscris unei modernităţi pure: principiul individuării.

Al doilea aspect problematic al interpretării date de R.Handler constituirii naţiunii e modul în care acesta înţelege criteriile ştiinţificităţii şi rolul procedeelor metaforice în procesele de "naturalizare a culturii" (Handler 1998: 32) şi de invenţie a naţiunii.

Pentru antropologul canadian majoritatea studiilor asupra naţionalismul sunt doar nişte raţionalizări a unor ideologii autohtone, nefiind deci capabile să înţeleagă cu adevărat fenomenul obiectivării culturale prin intermediul căruia cultura devine "naturalizată", "naţionalizată". Naţiunea ar fi, în termenii lui R.Barthes, un produs pur mitologic(Barthes 1997).

Postularea a două realităţi ce pot fi făcute impermeabile una alteia (cel puţin în opera lui Handler), una fiind realitatea concretă, viaţa reală, iar cealaltă o invenţie deloc ingenuă, ce încearcă să treacă drept naturală, e dovada unei naivităţi surprinzătoare. Faptul că identitatea culturală, naţională, nu are o interpretare ultimă şi că este mereu înlocuită, deşi de fiecare dată pare a fi definitivă, sau e tratată ca şi cum ar fi definitivă, nefiind supusă unei continue suspiciuni metodologice de tip cartezian, nu e un argument în defavoarea ei. La fel se întâmplă cu "lumea vieţii cotidiene" (Schutz 1967) deşi aceasta este cea mai stabilă "provincie a semnificaţiei" de care dispune omul

Lipsa unei teorii a "adevărului metaforic" e una din problemele importante ce intervin în orice încercare de tratare a "etnicităţii simbolice" fiind poate unul din motivele pentru care structura simbolică a fenomenelor localizării este destul de dificil de înţeles. În cele de mai jos vom încerca o schiţă, pe urma unor teorii ale lui Paul Ricoeur, a ceea ce ar putea însemna "adevărul metaforic" cu aplicaţie asupra procesului de atribuire a rudeniei unor persoane neînrudite biologic sau cultural (în sensul neapartenenţei la un sistem de rudenie propriu-zis), proces pe care îl considerăm reprezentativ pentru interdependenţa dintre "glocalizare"(Robertson 1995) şi imaginarul social.

## Teoria “adevărului metaforic”. Câteva complectări necesare.

La fel cum am încercat să arătăm inadecvarea sau măcar parţialitatea tipului de abordare antropologică privind “individualismul occidental” practicat de Richard Handler în “*Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*” prin punerea în evidenţă a unui cadru interpretativ mai larg (*principium individuationis*) vom încerca în cele de mai jos, în principal pe urmele lui P.Ricoeur, să schiţăm cadrul teoretic adecvat înţelegerii rolului metaforei în constituirea naţiunii.

Teoria “adevărului metaforic” apare în urma unui proces dialectic de depăşire a două poziţii adverse (*Aufhebung*). Una este poziţia necritică, naivă, care cedează în faţa unui gen de naivitate ontologică în ceea ce priveşte adevărul metaforic iar cealaltă poziţia unei “hermeneutici a suspiciunii” ce suspectează mereu prezenţa unei rele credinţe, sau, pentru a folosi o sintagmă marxistă, a “falsei conştiinţe”.

Poziţia necritică e specifică vieţii cotidiene, “naivităţii naţionalităţii”. Abordarea lui H.Bergson şi noţiunea sa de “*attention a la vie*” vin să asigure un caracter filosofic acestei poziţii ce va fi apoi urmată în sociologie de curentul fenomenologic (Schutz, Luckmann, Berger dar şi Speranţia, Teodorescu etc.). Prin teoria bergsoniană înţelegerea, intelectul se apleacă asupra lui însuşi doar pentru a susţine întâietatea imaginii, a fluxului temporal, a duratei, în faţa dispersiunii spaţiale, a fărâmiţării conceptuale .Tensiunile conştiinţei, numite de Bergson “*attention a la vie*”, constituie principiul regulativ al relaţionării noastre cu lumea şi viaţa, determinând zona de relevanţă a lumii faţă de noi. Diferitele momente ale energiei mentale şi vitale prin care trecem de la concentrare la neatenţie “ne fac să trăim în cadrul experienţelor noastre prezente direcţionate către obiectele lor sau să ne întoarcem către experienţele trecute şi să întrebăm despre semnificaţia lor” (Schutz 1967: 30) Întoarcerea către experienţele trecute stă la baza concepţiei teoretice, ştiinţifice şi a suspiciunii.

A doua poziţie în ceea ce priveşte adevărul metaforic, avertizează că “există ceva în folosirea metaforei care o înclină către abuz, deci către mit” (Ricoeur 1984: 387). Metafora este o greşeală calculată, folosirea unor noţiuni şi termeni aparţinând unei categorii pentru a înţelege o altă categorie. În “The Myth of Metaphor” C.Turbayne consideră că, de la o mimare a faptului că ceva este, deşi nu este, se ajunge la intenţie (*I intend what I pretend*) iar de la intenţie la credinţa în realitatea substituirii metaforice (apud P.Ricoeur 1984: 387)

Metafora (procedeele metaforice în general) tinde să-şi ignore caracterul ficţional, la nivelul gramaticii neexistând

posibilitatea de a diferenţia între atribuirea literală a sensului şi atribuirea lui metaforică. Critica şi expunerea ficţionalităţii metaforei trebuie să vină din exteriorul metaforei şi din interiorul discursului ştiinţific, singurul în măsură să demaşte metafora ca "purtătoare a confuziei categoriale", ca falsă deţinătoare a unei funcţii referenţiale adecvate. Cu toate acestea este imposibil să înfăţişezi adevărul faptic propriu-zis conform cerinţelor pozitivismului logic. Limbajul metaforic nu poate fi abolit nici chiar printr-o radicală demitizare. În măsura în care există "o stare nonmitică, nu poate exista o stare nonmetaforică a limbajului"(Ricoeur 1984: 389).

Una din problemele centrale ale "criticii metaforei mitizate" este îmbrăţişarea unui concept verficaţionist, empirist, al noţiunii de adevăr. Pentru acest gen de interpretare-căruia îi aparţin în domeniul studiilor asupra naţiunii şi a naţionalismului, nu doar Handler, ci şi majoritatea "moderniştilor"- nu exită decât adevăr literar. Adevărul metaforic chiar dacă are efecte în lumea reală, în lumea stabilă a structurilor şi a funcţiilor, este în cele din urmă rezultatul unei neînţelegeri, a unei distorsionări ideologice.

Imposibilitatea de a scăpa de metaforă, chiar şi în domeniul modelelor ştiinţifice, ne duce la presupunerea existenţei unei relaţii tensionate între două tipuri de adevăr: adevărul literal şi adevărul metaforic, tipuri ce nu pot fi tratate separat sau despărţite în mod clar şi distinct.

Importanţa procedeelor metaforice provine şi din faptul că reuşesc să lege noţiunea de adevăr de o profundă încărcătura emoţională:

"…obiectivitatea fenomenologică a ceea ce numim în mod obişnuit emoţie sau sentiment este inseparabilă de structura tensională a adevărului însuşi al enunţurilor metaforice care exprimă construirea lumii prin şi cu sentiment" (Ricoeur 1984: 392)

Situarea metaforei la un nivel nu doar "preştiinţific, antepredicativ, unde noţiunile înseşi de fapt, obiect, realitate, adevăr, aşa cum le delimitează antropologia, sunt puse sub semnul întrebării" (Ricoeur 1984 :390) ci chiar la un nivel preverbal (Beck 1978 :85) ne permite să înţelegem de ce structurile metaforice pot fi extrem de stabile şi de încărcate emoţional.

Rolul metaforei în "*in the fine tooling of the concepts that govern our communal life*" (Beck 1979 :83) este, din punct de vedere antropologic şi unul de susţinere al acestei vieţi comune.

Identitatea etnonaţională, al cărei caracter de rudenie fictivă, "subiectivă" a fost observat încă de M.Weber (Weber 1978 :389), a fost plasată de W.Connor (Connor 1994) la nivelul subconştientului datorită caracterului său de a rezista oricărei încercări de deconstrucţie şi demitizare bazate pe o noţiune

pozitivistă a adevărului, a ceea ce Ricoeur numea *adevăr literal* (Ricoeur 1984).

Primordialismul nu e o teorie închisă ci un mod de interpretare, o schemă de gândire ce îşi găseşte similitudini teoretice, înrudiri şi filiaţii cu multe din abordările mai noi sau mai vechi din ştiinţele sociale. Lectura fenomenului culturii în interconexiunea ei cu rudenia şi teritorialitatea, cu existenţa unui "substrat" etnic al multor manifestări sociale incomplectat elucidate de paradigma dominantă a modernismului e una din provocările majore ale primordialismului actual.

Disputa primordialism/modernism e un punct major de divergenţă teoretică din care pleacă profiluri instituţionale şi politici publice diferite, ce vor configura identitatea Europei de mâine. Dincolo de preluarea ei banală în discuţii şi activităţi academice şi administrative mai mult sau mai puţin bine informate, această dispută implică, cum vom încerca să demonstrăm în cele de mai jos, o înţelegere diferită a modului în care se construiesc şi se pot folosi noile lumi ale imaginarului. Aceste lumi devin centrale vieţii oamenilor şi instituţiilor din lumea de azi. Europa unită nu va putea deveni cu adevărat reală decât dacă va putea fi imaginată, în diferite moduri şi din diferite situaţii istorice şi culturale de un număr din ce în ce mai important de oameni.

## BIBLIOGRAFIE

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso

Appadurai, Arjun 1996. *Modernity at Large. Cutural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press

Barth, Fredrick 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Houghton Mifflin.

Barthes, Roland. 1997. *Mitologii* Iaşi: Institutul european

Bădescu, Ilie, Dungaciu, D., Baltasiu, R. 1996. *Istoria sociologiei. Teorii contemporane*. Bucureşti :Eminescu

Beck, Brenda 1978. The Metaphor as a Mediator Between Semantic and Analogic Modes of Thought. în *Current Anthropology* vol.19, nr. 1: pp.83-88

Calhoun, C. 1992. "The Infrastructure of Modernity: Indirect Social Relationships, Information Technology and Social Integration" în H. Haferkampf şi N.Smelser (editori), *Social Change and Modernity*, Berkely: University of California Press.

Connor,Walker. 1994. *Ethnonationalism. The Quest for Understanding.* Princeton, New Jersey :Princeton University Press

de Libera, Alain 1998. Cearta Universaliilor. De la Platon la sfârşitul Evului Mediu. Timişoara: Amarcord

Deutsch, Karl 1966. *Nationalism and Social Communication.* Cambridge, Mass. :Harvard University Press

Dungaciu, Dan 1996. Naţiunea şi naţionalismul în dezbaterea europeană în *Noua Revistă Română* serie nouă nr.6-7
Durand, Gilbert 1998. *Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală*. Bucureşti: Univers Enciclopedic
Eliade, Mircea 1995. *Sacrul şi profanul.* Bucureşti: Humanitas
Emerson, Rupert. 1960. *From Empire to Nation.* Boston
Geană, Gheorghiţă 1997. Ethnicity and Globalization. Outline of a Complementarist Conceptualisation. în *Social Anthropology* 5 (2): pp 197-20
Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books
Gellner, Ernest 1987. *Culture, Identity and Politics*. London: Cambridge University Press
Grosby, Steven 1994. . The Verdict of History: the Inexpungeable Tie of Primordiality – a Response to Eller and Coughlan. în *Ethnic and Racial Studies* vol. 17 nr. 1
Grosby, Steven 1995. Territoriality: the Transcendental, Primordial Feature of Modern Societies în *Nations and Nationalism* 5 (2): pp. 143-62
Grosby, Steven 1999. The Chosen People of Ancient Israel and the Occident: Why Does Nationality Exist and Survive?. în *Nations and Nationalism* 5 (3): pp. 357-80
Handler, Richard 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*.Wisconsin: The University of Wisconsin Press
Hobsbawm, E.J.şi Ranger, T.E. (ed.) 1977. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
Hutchinson, J.şi Smith,A.,D. (editori) 1994*. Nationalism*. Oxford: Oxford University Press
Johnson, Gary 1986. Kin Selection, Socialization, and Patriotism: an Integrating Theory. în *Politics and the Life Sciences* vol.4, nr.2
Kloos, Peter 2000. *The Many Faces of Globalization* (nepublicată)
Kohn, Hans 1945. *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan
Levy, R. 1984. Emotion, knowing and culture. În *Culture theory: essays on mind, self , and emotion* R. Shweder şi R. LeVine, 214-37. Cambridge: University Press.
Llobera, Josep 1994. *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford, Providence USA: Berg Publishers
Macpherson,C.B. 1962. *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press
Nairn, T. 1977. The Break-up of Britain. Crisis and Neo-nationalism. Londra
Plamenatz, J. 1973, Two Types of Nationalism. în Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*. Londra: Edward Arnold: pp. 22-36
Polanyi, K. 1967 *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Boston: Beacon Press
Renan ,E. 1947. “Qu’est-ce-qu’ une Nation?” în *Oeuvres completes de Ernest Renan,* vol.1, Paris
Ricoeur, Paul 1984. *Metafora vie*. Bucureşti: Univers

Robertson, Roland 1995. Globalization: Time-Space and Homogenity-Heterogenity. în: M. Featherstone, S.Lash & R.Robertson (editori), *Global Modernities*, London, Sage Publications, pp. 25-24.
Rosenau, James N. 1994. New Dimensions of Security. The Interaction of Globalizing and Localizing Dynamics, *Security Dialogue* 25 (3), 255-81
Rushton, Phillippe 1986. Gene-culture Coevolution and Genetic Similarity Theory: Implications for Ideology, Ethnic Nepotism, and Geopolitics. în *Politics and the Life Sciences* vol.4, nr.2: pp.144-48
Schutz, Alfred 1967. Collected papers. vol.IV The Hague: Kluwer Academic Publishers
Smith, A.D. 1996. Memory and Modernity: Reflections on Ernest Gellner's Theory of Nationalism. în *Nations and Nationalism* 2 (3) : pp.371-88
Smith, A.D. 1999 .Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press
Sperantia, E. 1939 *Introducere în sociologie*, Cluj: Cartea Românească
Stewart, Charles 2002. Erotic dreams and nightmares from antiquity to the present. În *The Journal of the Royal Anthropological Institute* vol.8, no.2, pp.279-311
Tilly, C. 1975. The Formation of National States in Western Europe. Princeton: Princeton University Press
Todorova, Maria 2000. *Balcanii şi balcanismul*. Bucureşti: Humanitas
Vattimo, G. 1992. *The Transparent Society*, Baltimore: John Hopkins University Press
Van den Berghe, Pierre 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier Press
Vermeulen, Hans şi Cora Govers 1994 Introduction, în *The Anthropology of Ethnicity Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Hans Vermeulen şi Cora Govers (editori), Amsterdam: Hel Spinhuis
Weber, Eugen 1966. *Peasents into Frenchmen. The Modernization of Rural France.* London
Weber, Max 1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. vol.1, G.Roth şi C.Wittich (editori) University of California Press
Young, Iris 1986. The Ideal of Community and the Politics of Difference, în *Soc. Theory & Prac.*, vol.12, no.12

# Ceangăii, inventarea eşuată a unei minorităţi naţionale.

*Călin Cotoi*

Motto: "*Dar ungurii aceştia, fără a fi români pe de-a întregul nu sunt nici pe departe aşa de străini cum s-ar putea bănui*"

N.Iorga

## "Ceangău", nume şi stigma. Probleme etimologice

Originea denumirii "ceangău", aplicată unei populaţii eterogene atât istoric cât şi lingvistic- etnografic (Tanczos 1998:3; Mărtinaş 1997; Nouzille 2000) e una disputată neexistând nici până astăzi unanimitate în privinţa etimologiei. Prima menţiune documentară apare la Peter Zold în trei scrisori ale acestuia:

- *Notitia de rebus hungarorum qui in Moldavia et ultra degant*, scripta Adm. R.D. Petro Zold parocho Csik-Delmensi in Siculia data ad A.R.P. Vincenti Blaho din 1780
- Scrisoarea către Ignaţiu Batthyany, episcopul Transilvaniei, din 11 ianuarie 1781
- Scrisoarea către Andrei Dudassi, călugăr paulin, din 3 iunie 1787

Denumirea apare sub forma *csango-magyarok* referindu-se la populaţia catolică a Moldovei. Cei numiţi astfel nu ştiu unde, de ce şi de la cine au primit acest nume. Aceşti locuitori vorbesc ungureşte şi româneşte, ungureşte "foarte dezagreabil", ei poartă haine româneşti, confecţionate de femeile lor. (Zold apud Mărtinaş, 1997: 27-28)

Termenul ceangău ar deriva de la verbul secuiesc *csangani,* "a se corci", provenind de la graiul unguresc pocit, "corcit" pe care îl vorbesc aceştia (Munkacsi, Ballagi), versiune la care se opreşte Mărtinaş, sau ar proveni din ungurescul *sovago* "tăietor de sare"(Iorga 1910), ori, cum crede Tanczos, din termenul maghiar *csang/csang* "a hoinări" (Tanczos 1998, 3). Jean Nouzille, unul dintre cei mai importanţi şi mai bine informaţi cercetători ai "fenomenului cengău", consideră că Bernat Munkacsi şi Aladar Ballagi "oferă cea mai bună interpretare etimologică şi semantică a termenului *ceangău*", termenul semnificând o încrucişare rasială.

Interesant e faptul că explicaţiile date termenului ceangău sunt toate de origine academică, populaţia denumită astfel ezitând a se autodenumi, atunci când nu se opune pur şi simplu acestei denumiri, percepută ca peiorativă, "ceangău" având conotaţiile imperfecţiunii şi degenerării (Tanczos 1988: 3).

Conform istoricului "ceangău" Dumitru Mărtinaş : "…în ciuda consensului aproape unanim al cărturarilor din trecut şi, în parte, şi de astăzi, care văd în ei o enclavă etnică de origine străină, ceangăii înşişi (şi ne referim la opinia lor tradiţională) manifestă neîncredere şi opoziţie faţă de cei ce le atribuie o asemenea origine. Cu excepţia unor cazuri rare, individuale, aceşti locuitori susţin cu fermitate că ei sunt români de neam" (Mărtinaş 1997:18,19) În perioada interbelică geograful Victor Tufescu, referindu-se la satele de ceangăi din "poarta Târgului Frumos" (Butea, Buruieneşti, Oţeleni, Sagna, Fărcăşeni, Rotunda, Scheia, Slobozia, Buhoanca, Boghicea etc.) scria: "…aproape pretutindeni în satele citate nu se aude vorbă ungurească, iar aşazişii ceangăi de acolo se consideră insultaţi dacă li se spune unguri şi nu români", adăugând că "…nici nu sunt bucuroşi să li se spuie unguri sau ceangăi, ei zic că sunt români catolici" (Tufescu 1940:370-372)

Această populaţie nu are nici astăzi un alt etnonim pe care să şi-l atribuie, definindu-se, în momentele în care li se cere să-şi justifice "alteritatea", ca fiind "catolici"(cercetare de teren UB, 2002).

Disputa etimologică nu e în întregime nevinovată. Vilmos Tanczos optează pentru varianta etimologică ce derivă termenul dintr-un verb maghiar însemnând a umbla, a migra, considerând că "numele acestui grup etnic se referă la caracterul migrator, colonizator al ceangăilor"(Tanczos 1997:3). Termenul de ceangău fiind de origine maghiară şi fiind o *heteroidentificare,* populaţia migrantă, colonizatoare, nu pute fi văzuta ca fiind astfel decât de către o populaţie de limba maghiară deja aflată pe acele locuri unde s-a produs migraţia. Această ipoteză etimologică presupune o continuitate etnică, lingvistică, culturală etc. între ungurii ajunşi în perioada medievală (Baker 1997) în Moldova şi ceangăii din zilele noastre precum şi un numitor comun majorităţii migraţiilor din Transilvania în Moldova: elementul etnic maghiar. Elementele implicite în opţiunea etimologică a lui Tanczos - dar şi Benko (Benko 1990), Gunda (Gunda 1988) – sunt greu de susţinut ştiinţific pe baze istorice şi etnografice, dar intră în discursul ştiinţific legitim prin astfel de artificii etimologice cu aparenţă de onestitate ştiinţifică.

"Cearta etimologiilor" denumirii populaţiei romano-catolice din Moldova se transformă într-o confuzie totală atunci când se caută "originile" ceangăilor.

## Căutarea “originilor” şi avatarurile unui naţionalism individualist

Nu vom încerca în cele de mai jos să cercetăm, din punctul de vedere al istoricului, problematica originilor ceangăilor. Miza noastră e una diferită. Vom urmări, sub multitudinea aparent deconcentrantă a variantelor originilor populaţiei catolice din Moldova, să punem în evidenţa existenţa unor asumpţii ideologice implicite, a unor încercări de inventare a unei populaţii ce se identifică confesional drept minoritate naţională sau/şi arhaicitate pierdută şi recuperabilă a naţiunii maghiare. Acest proces de inventare forţată a unei minorităţi naţionale dintr-o populaţie lipsită de “etnopotenţial” (Llobera 1994) duce la un ciudat fenomen de stigmatizare colectivă şi la posibile reacţii de respingere sau de internalizare a stigmei (Goffman 1963)

Robin Baker consideră că ipotezele asupra originii ceangăilor se dispun în două mari categorii, subîntinse de două ipoteze principale: ipoteza continuităţii şi ipoteza migraţiei ceangăilor din Transilvania în Evul Mediu. Ipoteza continuităţii, importantă încă în mediile istoriografiei maghiare dar mai ales în discursul public al naţionalismului romantic maghiar de ieri şi de azi, e şi ea destul de variată. În 1901 Rubiny sugera ca ceangăi sunt o ramăşiţă, o supravieţuire a maghiarilor din Etelkoz, o ramură arhaică şi pură a unor triburi maghiare ce nu au participat la cuceririle din vest şi care se află în Moldova dinaintea românilor. Ideea, într-o formă uşor adaptată, a fost reluată de Peter Pal Domokos şi de Bela Gunda (1988) continuând să aibă un rol important ca sursă în retorica naţionalistă în care, din păcate, se lasă uneori prinsă ştiinţa istoriei. În 1902 Munkacsi, pe urma unor studii ale lui Gego Elek din 1838 considera că ceangăii se trag din cumani secuizaţi în sec.XIII. În 1914 Karacsony Janos îi considera descendenţi ai cabarilor, pentru ca în 1979 Sandor Szilagy să lanseze ipoteza unei origini mixte khazaro-maghiare. Recent, Zoltan Zsupos considera ceangăii ca pe o supravieţuire a unei părţi a federaţiei sabiro-avare. Una din puţinele, dacă nu cumva singura abordare românească de acest tip “arhaizanto-romantic”, îi aparţine lui M.Gârniţeanu pentru care ceangăii sunt urmaşii tribului dacic kaukoensis (Mărtinaş 1997:122; Nouzille 2000:12)

Această prezentare a ipotezei continuităţii nu are nici o pretenţie de exhaustivitate, ea bazându-se în mare măsură pe studiile lui Baker, Tanczos, Benda şi Mărtinaş, dar arată vitalitatea unei abordări ce, deşi nu mai are susţinerea majorităţii comunităţii ştiinţifice, continuă să apară în multe dintre discursurile publice privind “enigmatica” populaţie ceangăiască.

Vilmos Tanczos, unul dintre cei mai importanţi cercetători maghiari ai problemei ceangăieşti, îşi defineşte poziţia de la

început, pentru el ceangăii sunt “ungurii ce trăiesc în Moldova” (Tanczos 1998:3), originea lor maghiară fiind postulată şi înţeleasă ca grilă de lectură, criteriu de relevanţă a diferitelor ipoteze ale originii ceangăilor din Moldova. De altfel întreaga istoriografie maghiară, fie că îmbrăţişează ipoteza continuităţii, fie că nu, porneşte de la această asumpţie. Renunţând, în faţa evidenţelor arheologice şi istorice, la ipoteza unei prezenţe din *illo tempore* a ungurilor în Moldova, data apariţiei acestora în Moldova e considerată ca fiind la începutul sec.XIII (Benda 1990), mijlocul sec.XIV (Baker 1997) sau, cum spune, Tanczos : “some time in the Middle Ages” (Tanczos 1998:4).

Mizele discursului nu se schimbă în mod fundamental o dată cu abandonarea ipotezei continuităţii, important pentru majoritatea autorilor, e să arate că : “in medieval times the eastward movement of the hungarian ethnic collective did not stop at the Carpathians” (Tanczos 1998:4) sau că, cel puţin în anumite regiuni din Moldova prezenţa maghiară a precedat “infiltrarea românilor” (Benda 1990, Tanczos 1998, Sandor 1999). Uneori, prelevându-se de asemănarea fonetică dintre “ungur” şi “ungurean” (român venit din Transilvania), istoricii maghiari par să considere că majoritatea, dacă nu toată, populaţia migrată dinspre Transilvania spre Moldova ar fi de origine maghiară.

Ceea ce pare să fie constanta tematică a discursurilor istoricilor maghiari asupra istoriei ceangăilor e recurenţa problematicii autohtonismului, a originilor “pure”, adică maghiare, a populaţiei ceangăieşti.

Acest tip de discurs presupune o anumită concepţie asupra naţiunii, un tip de naţionalism implicit ce ordonează interpretarea istorică şi mai ales modul în care această se leagă de realitatea imediată, prezentă, a existenţei unei populaţii romano-catolice în Moldova ce refuză cu obstinaţie înţelegerea propriei alterităţi faţă de populaţia de confesiune ortodoxă în cadrele unei categorii etnice. Temele discursive ale pierderii, ale unei arhaicităţii ce trebuie salvate, sunt teme specifice unui naţionalism ce ar fi o variantă a individualismului modern “circumscris în spaţiu, continuu în timp şi omogen în cadrul unor graniţe spaţiotemporale date”(Handler 1988: 50)

Acest individualism este definit în termenii “alegerii”şi ai ”proprietăţii” fiind un “individualism posesiv”, prins într-o logică a obiectivărilor culturale şi a acumulării proprietăţii. Proprietatea însă nu poate circumscrie o identitate , fiind nelimitată prin chiar logica sa de a fi:

“…individul este completat, sau întregit de către proprietate, dar în cultura modernă acumularea proprietăţii nu este niciodată complectă. Rezultatul este că indivizii moderni, fie că sunt persoane sau colectivităţi văzute prin prisma ideologiei, sunt într-o perpetuă nesiguranţă.” (Handler 1988 :192)

Individualitatea persoanei moderne se leagă de individualitatea colectivităţii moderne (naţiunea) printr-un dublu mecanism ; naţiunea fiind atât o *colecţie de indivizi* cât şi un *individ colectiv* (Dumont 1970 :33 apud Handler 1988 :32). În primul caz naţiunea apare ca specie, tip biologic şi indivizii ca reprezentanţi ai acesteia , în al doilea caz naţiunea e personalizată apărând ca o persoană cu voinţă autonomă, cu o istorie personală şi având o proprietate ce o defineşte: patrimoniul cultural.

Discursul istoriografiei maghiare despre ceangăi şi discursul public, politic ce este informat de acesta, combină temele *pierderii* pe care o suferă naţiunea maghiară, înţeleasă în cadrele ideologice ale "individualismului posesiv", cu cele ale unei regăsiri a unei arhaicităţi maghiare imaginare ce aşteptă să fie salvată. Arhaicitatea "ceangăilor maghiari" e o oglindă în care naţiunea maghiară îşi poate contempla în acelaşi timp propria modernitate dar şi continuitatea cu rădăcinile etnice.

Ceangăilor li se rezervă astfel rolul unei supravieţuiri, a unei mărturii vii a fazei etnice, pre-naţionale, a maghiarimii conferind un soi de legitimitate chiar procesului de constituire a naţiunii moderne maghiare ce apare ca fiind natural, spontan şi lipsit de contaminări cu alte grupuri etnice. Astfel pentru Tanczos ceangăii moldoveni sunt "singurul grup de vorbitori de limbă maghiară ce nu au devenit parte a naţiunii maghiare" (Tanczos 1998:20).

## Problemele inventării unei minorităţii "corcite"

Disputele asupra etimologiei, asupra originilor ceangăilor (în care istoricul ceangău D.Mărtinaş cu teoria sa privind originea românească a ceangăilor a devenit *nomina odiosa*) ajung deseori să ascundă un fapt extrem de important: reticenţa, uneori dusă până la vehemenţă, a marii majorităţi a populaţiei romano-catolice din Moldova de a-şi asuma diferenţa şi identitatea altfel decât în termeni confesionali.

Conform recensământului din 7 ianuarie 1992, în cele opt judeţe ale Moldovei din cei 276.650 de locuitori ce s-au declarat catolici 267 739 se consideră de naţionalitate română, 6747 maghiari, iar 2165 ceangăi. Diferenţa imensă între aceste cifre şi cele înaintate de savanţii maghiari: 80.000, cum crede Kalman Benda (Benda 1990) sau 62.000 cum presupune Tanczos, care adaugă însă că: "în absenţa asimilării lingvistice numărul ceangăilor moldoveni vorbitori de limbă maghiară ar fi atins numărul mitic de 100.000 până acum"(Tanczos 1998: 18) nu poate ascunde doar o diferenţă tehnică necesitând o explicaţie mai nuanţată.

Tanczos, unul dintre cei mai importanţi cercetători maghiari a problemei ceangăieşti, consideră că factorul ce putea explica gradul extrem de redus al acceptării denumirii de ceangău de către populaţia romano-catolică din Moldova şi evidenta nesuprapunere statistică dintre numărul de ceangăi, de vorbitori de limbă maghiară şi de romano-catolici e persistenţa unei identităţi istorice (aproape pierdută evident) ce ar subîntinde discrepanţele şi nepotrivirile identitare ale prezentului. Demonstraţia porneşte însă de la o *petitio principi*. Pentru Tanczos " the majority of Catholics in Moldavia are of Hungarian origin, therefore the total number is a good indication of the approximative number of Csangos over the century" (Tanczos 1998: 8). Din start demersul savantului maghiar postulează ceea ce ar urma să fie demonstrat. Pentru istoriografia maghiară catolicii din Moldova sunt unguri, ungurii sunt ceangăi deci ceangăii sunt romano-catolici. Din acest silogism doar concluzia se bazează pe observaţii şi anchete de teren, premisele constituindu-se de fapt printr-o alunecare a metodei istorice, etnografice şi statistice spre presupoziţiile ideologice ale autorului. O a doua *petitio principi* constă în postularea *naturalităţii* acestei identificări prin continuitatea "esenţei maghiare" a ceangăilor dealungul istoriei, esenţă coruptă, relativ recent, de "asimilarea lingvistică". Ori tocmai această continuitate ar fi trebuit argumentată şi susţinută prin probe istorice şi etnografice.

Pornind de la această axiomatică etnică, rezultatele statistice şi demografice privind limba maternă, naţionalitatea şi originile etnice nu sunt considerate de încredere fiind pline de "inconsistenţe" (Tanczos 1998:10). Aceste inconsistenţe nu apar însă decât dacă identitatea istorică a ceangăilor e construită pe liniile propuse de savanţii maghiari. O identitate istorică alternativă, cea propusă de istoricul ceangău Mărtinaş, consideră aceste date statistice ca fiind consistente cu identitatea ceangăilor: români secuizaţi parţial ce au migrat apoi în Moldova devenind, pentru populaţia locală, "ungureni"(români din Transilvania) sau "unguri"(termen ce are în Moldova, deseori, doar o accepţiune confesională, sau este uneori folosit în loc de termenul asemănător fonetic de "ungureni") (Mărtinaş 1997).[754]

Ca alternativă la lipsa surselor istorice şi la neadecvarea datelor recensămintelor şi a studiilor de teren mai vechi la ipoteza originii exclusiv maghiare sau/şi secuieşti a ceangăilor din Moldova, Tanczos ne propune rezultatele unor cercetări, în

[754] Economia şi mizele lucrării de faţă nu ne permit o alegere din punct de vedere substanţial între cele două identităţi istorice alternative propuse de istorici, dar, din punct de vedere formal, nu putem să nu observăm coerenţa mai mare şi lipsa unor contorsionări logice şi metodologice în cazul naraţiunii propuse de istoricul ceangău.

special de natură etnografică dar şi comparativ istorică şi demografică, realizate în Moldova printre "ceangăii catolici". Acest studiu de teren se bazează pe cercetări la faţa locului şi comparări ale situaţiei actuale cu condiţiile presupuse din 1930. Există totuşi unele aspecte ce pun la îndoială rezultatele acestei cercetări şi în special modul în care autorul înţelege să interpreteze datele. În primul rând Tanczos nu ia în considerare numărul de copii şi tineri (până la ce vârstă?-n.n.) ce nu vorbesc maghiară din satele în care "asimilarea lingvistică" a început doar în ultimii zeci de ani (Tanczos 1998: 10). În al doilea rând Tanczos consideră cunoaşterea limbii maghiare ca un indice sigur al originii maghiare (în timp ce cunoaşterea limbii române e un indice sigur al "asimilării lingvistice"). În al treilea rând nu se face distincţia dintre limba maghiară şi graiul ceangău, deşi deseori cei ce vorbesc "dialectul" ceangău, chiar şi în varianta lui maghiară[755] nu înţeleg limba maghiară, aşa cum se vorbeşte ea în Transilvania şi nici nu pot fi înţeleşi de vorbitorii de limbă maghiară. În al patrulea rând autorul nu ne prezintă contextele sociale de folosire a limbii maghiare comparativ cu dialectul ceangăiesc şi cu limba română, părând să considere cunoaşterea limbii maghiare ca pe un atribut abstract asigurând o identitate formală, ce apoi poate fi umplută cu substanţa identităţii etnice maghiare. Valentin Stan şi Renate Weber consideră de altfel că studiul lui Tanczos conţine date ce "trebuie dovedite şi comparate pe o bază *mai ştiinţifică"* (Stan&Weber 1998:6- sublinierea noastră)

Vilmos Tanczos, e nevoit să admită că, în ipoteza unei origini maghiare a ceangăilor, aceştia prezintă caracteristici foarte diferite de ungurii din Ungaria dar şi de cei din Transilvania, astfel, conform studiului savantului maghiar:

1. în afară de rolul său practic, ca mijloc de comunicare ceangăii nu atribuie valoare simbolică sau coesivă limbii maghiare, "ignoră" faptul că dialectul ceangăiesc e identic cu cel vorbit în bazinul carpatic.
2. nu sunt conştienţi de valorile "naţionale" conţinute în propriul folclor
3. nu au contact cu "cultura majoră maghiară" datorită lipsei unei reţele instituţionale adecvate şi a competenţei scăzute în citirea limbii maghiare.
4. nu au o conştiinţă a originii comune cu ungurii din bazinul carpatic

Robin Baker, care altfel e de acord cu presupoziţia ideologică majoră a istoriografiei maghiare, după care toţi

[755] Există şi o variantă română a graiului ceangăiesc, format dintr-un amestec bazat pe un dialect român transilvănean la care se adaugă elemente de vocabular provenite din dialectul secuiesc (Mărtinaş 1997)

catolicii din Moldova sunt unguri la origine, admite şi el că e surprinzător ca o minoritate "celebrated for its archaic dialect features and unique ethnographic customs, the Csangos do not appear to possess a general folk belief regarding their origin, unlike, for example, the Szeklers of Transylvania" (Baker 1997: 660).

Explicaţia lui Tanczos se bazează pe faptul că ceangăii, deşi de origine maghiară, ar rămâne totuşi într-un stadiu prenaţional datorită efectelor combinate ale "asimilării lingvistice" şi a lipsei unei intelighentsii capabilă să facă legătura dintre trăsăturile etnolingvistice şi conştiinţa naţională.

Demersul istoriografiei şi etnografiei maghiare în privinţa problemei "ceangăieşti" - cazul lui Tanczos având valoare reprezentativă – devine din acest punct susţinătorul unui proiect asiduu şi ambiţios de inventare naţională a ceangăilor ca proto-maghiari şi de "salvare" a acestor "reziduuri" ale maghiarimii rămase în urma procesului istoric de constituire naţională printr-o maghiarizare rapidă, un soi de "nation building" cu arderea etapelor.

Acest demers nu e unul recent, el începe odată cu descoperirea ceangăilor de către istoriografia maghiară, descoperire legată nu întâmplător de sărbătorirea "mileniului maghiar" din 1896 (Baker 1997: 661), şi pornită într-o atmosferă înfierbântată de retorica naţionalistă a momentului.

Interesant nu e atât punctul de plecare, în timp, al acestui demers, ci, pe plan teoretic, păstrarea unor teme retorice şi ideologice de tip naţionalist, mai mult sau mai puţin implicite, până în zilele noastre şi pe plan practic eşecul constant al inventării minorităţii naţionale a "ceangăilor".

## Istoria unei inventări eşuate.

Imaginarea" unei comunităţi naţionale (Anderson 1991) trece prin apariţia unor metafore şi concepte împărtăşite de indivizi având poziţii sociale, orientări politice etc. diferite.

Elitele având interese legate de aparatul statal, intelectualii aflaţi în posesia unui discurs cu autoritate ştiinţifică, artiştii etc., sunt în acelaşi timp cutia de rezonanţă şi interpreţii acestor metafore şi concepte "populare" fără a avea însă monopolul creării imaginilor naţionale. "Inventarea" naţiunilor, de care vorbesc adepţii paradigmei moderniste şi postmoderniste, nu se poate face fără a se acorda un rol important miturilor, tradiţiilor, memoriilor colective, simbolurilor etnice (Smith 1999 :9)

Modurile în care:

"…un trecut popular trăit a fost şi poate fi redescoperit şi reinterpretat de către intelighentsia naţionalistă modernă" (Smith 1999 :9)

depind şi de *mecanisme populare*, de construcţie a identităţii etnice sau proto-naţionale sau, oricum, necesită o congruenţă între versiunea intelighentsiei şi fragmentele de naraţiuni, credinţe, mituri legate de modul în care îşi interpretează un grup propria-i identitate istorică.

Reinterpretarea "trecutului trăit" e o interpretare de interpretări. Apariţia conştiinţei şi deci a identităţii naţionale se bazează pe o interpretare a elitei naţionaliste o are faţă de un material etnic, faţă de un "etnopotenţial" (Llobera 1994) ce poate fi actualizat conform unor scenarii mai mult sau mai puţin plauzibile, neputând fi pur şi simplu inventat de către o reţea instituţională "naţionalistă".

Cazul ceangăilor e interesant şi pentru că arată eşecul transformării unei populaţii cu identitate religioasă (o minoritate religioasă), dar lipsită de memorie colectivă comună, etnonim şi "etnopotenţial" distinct de cel al populaţiei româneşti, de trăsături etnografice puternic diferenţiatoare faţă de populaţia de confesiune ortodoxă, într-o populaţie cu identitate naţională, sau etnică distinctă (minoritate naţională).

Încercările de maghiarizare a ceangăilor, sau de re-maghiarizare, cum susţin istoricii maghiari, încep încă din 1787 când episcopul Transilvaniei intervine la papa Pius VI, pentru înlocuirea misionarilor italieni din Moldova cu unii maghiari.

În 1825, episcopul Ioan Filip Paroni, în urma unui acord cu provincia franciscanilor conventuali din Transilvania trimite în Moldova un număr de şase preoţi maghiari. Aceştia aduc dascăli din Transilvania, din Secuime. Are loc o amplă acţiune de maghiarizare a scriptelor bisericeşti şi de folosire a limbii maghiare în Biserică chiar şi acolo unde enoriaşii nu o înţelegeau. (Mărtinaş 1997) . Având în vedere faptul deseori pus în evidenţă chiar de cercetătorii maghiari (Tanczos 1998) că ceangăii, chiar cei bilingvi, înţeleg foarte greu limba maghiară, credem că putem vorbi despre o primă încercare de "remaghiarizare" a ceangăilor în sec. XIX între anii 1825 şi 1859, an în care convenţia episcopului Paroni a fost reziliată datorită tulburărilor şi discordiilor create de "fanatismul orb al naţionalităţii" promovat de misionarii maghiari, cum spunea episcopul Paul Sardi într-o scrisoare către cardinalul Iosif Kopacsy (Iorga, Studii şi documente pp 221-224; Mărtinaş 1997:55). Astfel se încheie prima etapă, "confesională" a inventării eşuate [756]. Repetări ale

[756] Un caz semnificativ al unei confuzii timpurii dintre identitatea etnică, cea religioasă şi ambiţii personale este cel al misionarului maghiar Istvan Bocskor, care, între 1799 şi 1815 a încercat să devină episcop al Moldovei bazându-se pe o presupusă origine maghiară a catolicilor

acestui tip de abordare, prin intermediul confesiunii, au mai existat, dar de mai mică anvergură şi fără rezultate notabile (Benda 1990).

După Al Doilea Război Mondial, în 1946-1947, guvernul român, ce acceptase sub presiunile Moscovei înfiinţarea unei regiuni autonome maghiare în Transilvania, sub influenţa M.A.D.O.S.Z. decide introducerea limbii maghiare în şcolile urmate de "ceangăii" din Moldova, în aproximativ 50 de sate. Eşecul este de proporţii, majoritatea copiilor preferând să frecventeze şcolile româneşti. (Nouzille 2001, Tanczos 1998, Mărtinaş 1997, Sandor 1999 etc.).

După 1990, în fiecare an, între 100 şi 200 de copii ceangăi sunt învăţaţi limba maghiară în şcoli primare şi licee din Secuime, zeci de tineri ceangăi îşi fac studiile universitare în Ungaria. În 1991, la Săbăoani a fost fondat Cercul Limbii Maghiare ce a beneficiat de sprijinul U.D.M.R. A apărut o "asociaţie de apărare a intereselor politice a ceangăilor moldoveni ", Asociaţia Maghiarilor Ceangăi din Moldova (A.M.C.M.) ce încearcă înfiinţarea unui sistem paralel de învăţământ în limba maghiară. Din 1990 se publică la Sf.Gheorghe (în Secuime) revista *Moldvai Magyarsag* (apărută până în 1992 sub titlul *Csango Ujsag),* o a doua revistă (*Mi magunkrol*) e editată la Cleja, în Moldova. Sunt organizate festivale folclorice "ceangăieşti" sub supravegherea U.D.M.R. Clasificarea "ceangău", "ceangăiesc" e introdusă în contexte ce pot califica acest termen din punct de vedere etnic. Una dintre cele mai recente manifestări de acest gen a avut loc între 24 şi 25 august, în satul Sviniţa din jud. Mehedinţi, unde, în cadrul unui festival al comunităţilor multietnice, ceangăii apar alături de cehi, maghiari, români, ucrainieni, slovaci etc.

O asociaţie italiană (*Associazione Amici dei Csango*) a inventat chiar un drapel "ceangăiesc": pe fondul drapelului maghiar (roşu, alb, verde) în centru apare un cerc galben şi sub el un vultur, tot galben, cu aripile deschise.

Cu toate acestea, până acum cel puţin, tot acest efort organizatoric pus în slujba invenţiei unei minorităţi de origine maghiară în Moldova s-a lovit de indiferenţa sau chiar de ostilitatea marii majorităţi a populaţiei şi clerului local. (Tanczos 1998:21).

---

moldoveni. "Pentru a-şi atinge scopul a îndemnat populaţia la revoltă, a trimis plângeri nunţiului apostolic de la Viena şi scrisori falsificate la Roma, fabricând hârtii oficiale false şi decrete false ale *Congregatio de Propaganda Fide*. În 1804 şi-a trimis fratele la Roma cu trei tineri maghiari din Transilvania ce au pretins că sunt ceangăi din Moldova. (Pietro Tocanel, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*. III*. Il vicariato e le missioni dei fratri minori conventuali in Moldavia*, Padova, 1960, pp.53-93 Nouzille 2000: 20)

Documentul din ianuarie 2002 prezentat de APADOR-CH şi Liga Pro Europa, puţin consistent din punct de vedere teoretic şi factual, e semnificativ dintr-un alt punct de vedere. Mecanismele de inventare a unei minorităţi naţionale sunt dezvăluite aici în funcţionarea lor instituţional-politică. Dacă paralela între ceangăi pe de o parte şi ruteni sau macedonenii slavi pe de alta e interesantă doar prin indicarea unui mecanism "democratic" de creare a minorităţilor naţionale, de votare a unor minorităţi naţionale ca existente şi reprezentative[757], demersul de inventare a unei minorităţi naţionale ce foloseşte calea indirectă a colonizării ideologice al unor instituţii europene de apărare a drepturilor omului prezintă o importanţă teoretică şi practică deosebită.

Nu ne vom ocupa mai jos de documentul prezentat de APADOR-CH şi Liga Pro Europa ci de un text mult mai bine informat şi structurat: Raportul Comitetului de Cultură, Ştiinţă şi Educaţie redactat de Tytti Isohookana-Asunmaa care a stat la baza adoptării la 21.11.2001, de către adunarea Parlamentară a Consilului Europei a recomandării 1521 privind cultura minorităţii ceangăilor din România.

*Recomandarea 1521*

Discursul doamnei Tytti Isohookana-Asunmaa preia majoritatea argumentelor istoriografiei maghiare, în special în varianta lui Vilmos Tanczos, împreună cu grila de lectură specială asupra populaţiei ceangăieşti pe care am schiţat-o mai sus. Astfel: deja din introducere ceangăii sunt "un grup neomogen de indivizi de confesiune romano-catolică de origine maghiară ce trăiesc în România", ceangăii sunt o populaţie "maghiară arhaică" ce şi-au păstrat un profil etnografic specific şi o puternică moştenire medievală.

Din punct de vedere istoric e folosită varianta agreată de Baker şi Tanczos a unei continuităţi între maghiarii din Evul Mediu din Moldova şi ceangăii de astăzi.

Demografic, autoarea se bazează pe studiile de teren ale aceluiaşi Tanczos, prezentate critic mai sus, considerând că există aproximativ 70.000 de ceangăi ce vorbesc un dialect ceangăiesc.

---

[757] "Grupul parlamentar al minorităţilor naţionale a decis să nu accepte macedoneni slavi şi rutenii ca minorităţi contestându-le "reprezentativitatea". Însă, la 1 martie 2001, Camera Deputaţilor a validat, cu 196 voturi "pentru", 60 "împotrivă" şi 11 abţineri, mandatele deputaţilor Vasile Ioan Sava de la Uniunea Macedonenilor Slavi şi Gheorghe Firczak de la Uniunea Culturală a Rutenilor." (*Raport asupra ceangăilor din Moldova. Problema ceangăilor maghiari*, APADOR-CH, Liga Pro Europa, ianuarie 2002, p.12)

Considerând aspectele lingvistice, Tytti Isohokana-Asunmaa nu ia în considerare existenţa a două dialecte "ceangăieşti" distincte, unul bazat pe un dialect românesc transilvănean cu influenţe secuieşti şi altul secuiesc, cu sistem fonetic şi elemente de vocabular româneşti (Mărtinaş 1997, Nouzille 2000) şi consideră dialectul ceangăiesc ca fiind o maghiară arhaică, la fel cu majoritatea istoriografiei maghiare.

În ceea ce priveşte aspectele etnografice, unde savanţi maghiari vorbesc de unicitatea şi înrădăcinarea în Evul Mediu a folclorului ceangăiesc (Tanczos 1998, Benda 1990 etc.) şi cei români de continuitatea acestuia cu folclorul românesc din Ardeal şi parţial cu cel din Moldova (Mărtinaş 1997; Ciubotaru 1998 etc.) raportoarea finlandeză îmbrăţişează din nou punctul de vedere maghiar, aşa cum apare el în studiul lui Vilmos Tanczos.

Raportoarea principală, dna Tytii Isohookana-Asunmaa, a întreprins, începând cu anul 1999, doar vizite de documentare cu caracter "particular" în zonele unde locuiesc ceangăi în Moldova, organizatorii fiind, în toate cazurile, U.D.M.R. şi Asociaţia Ceangăilor Maghiari aceştia stabilind traseele şi familiile vizitate (Buruiană 2001: 74). Caracterul mai curând exemplificator-ideologic decât informativ-obiectiv al unor astfel de activităţi de teren şi congruenţa aproape totală a raportului final cu tezele maghiare, îl fac să sufere de aceleaşi insuficienţe şi parti-pris-uri ideologice implicite în orice proiect naţionalist.

Colonizarea ideologică naţionalistă - prin intermediul unui proiect de inventare a unei minorităţi naţionale dintr-o populaţie lipsită de "etnopotenţial" (Llobera 1994) maghiar - a unui spaţiu instituţional internaţional de prestigiu destinat prezervării diversităţii culturale şi a climatului de toleranţă, ridică un semn de întrebare asupra slăbiciunii unor instanţe europene în faţa anumitor proiecte naţionaliste ce exercită o "violenţă simbolică" atât asupra populaţiilor ţintă cât şi asupra Consiliului Europei.

Puterea de a configura naraţiuni identitare şi de a le impune, e o formă de putere ce "se aplică vieţii cotidiene ce categorizează individul, îl desemnează cu propria-i individualitate, îl ataşează de propria lui identitate, îi impune o lege a adevărului pe care trebuie s-o recunoască şi pe care alţii trebuie să o recunoască în el" (Foucault 1980:186). Această formă de putere reuşeşte doar dacă îl transformă pe individ în subiect, subiect atât al controlului şi dependenţei faţă de un altul cât şi al conexiunii cu propria-i identitate prin conştiinţă de sine şi autocunoaştere (Foucault 1980).

Atunci când Tytti Isohookana Asunmaa, în cadrul intervenţiei sale de la Iaşi, consideră că : "sarcina noastră este aceea de a le spune ceangăilor că ei înşişi trebuie să-şi cânte propriile cântece şi balade, să-şi danseze propriile dansuri şi să le povestească basme copiilor" ne aflăm în fapt foarte aproape de asumarea unei

astfel de puteri de către o reţea relativ laxă de funcţionari ai Consiliului Europei, intelectuali naţionalişti etnografi, istorici şi sociologi grupaţi sub egida unor institute ştiinţifice etc. Înlocuirea, sau mai curând competiţia în care intră astfel de reţele cu statele naţionale pentru asigurarea unor naraţiuni identitare e, probabil, un semn al vremurilor. Cazul "problemei ceangăieşti" e important, pentru că pune în evidenţă limitele inerente oricărui proiect actual, indiferent de tipul de agent instituţional implicat (stat naţional, reţele identitare naţionaliste etc.) de inventare ex nihilo a unei identităţi naţionale. Naraţiunile sunt desigur echivalente într-un spaţiu vid, golit de metanaraţiuni şi decontextualizat. În viaţa cotidiană însă, în lumea vieţii sociale, unele naraţiuni sunt mai plauzibile decât altele. Povestea ceangăilor, unguri multimilenari, romano-catolici şi încarnare fantastică a arhaicităţii maghiare e mult prea ideologizată şi barocă pentru a mai fi spusă, chiar sub formă de basm, ceangăilor moldoveni.

## Concluzii

Încercarea de inventare a unei minorităţi naţionale "ceangăieşti" de origine maghiară din populaţia romano-catolică a Moldovei ce nu-şi recunoaşte alteritatea faţă de populaţia ortodoxă românească decât pe dimensiunea identităţii confesionale e un demers de stigmatizare a acestei populaţii.

Atunci când diferenţa dintre "identitatea socială virtuală" proiectată asupra unui individ şi cea "actuală", pe care acesta o poate prezenta într-adevăr, este accentuată, posibilităţile de gestionare ale discrepanţei duc fie la o respingere a identităţii virtuale, fie la încercări disperate de internalizare a acestuia, la bovarism. Dacă complectăm termenii goffmanieni ai identităţii actuale şi virtuale cu o dimensiune colectivă şi istorică putem vorbi de o reacţie de respingere a unei anumite identităţi istorice (Luckmann 1983) impuse individului sau de apariţia unei forme de bovarism etnic. Discursul istoriografiei maghiare îşi fixează în fundal, conform unei ideologii a "naţionalismului individualist" (Handler 1988) o imagine personalizată a "minorităţii naţionale ceangăieşti" ce devine apoi ţinta unor demersuri moralizatoare sau salvatoare din exterior. Această minoritate "arhaică" suferă de o slăbiciune a voinţei, de o inconsistenţă a "personalităţii" sale naţionale, având nevoie deci de demararea unui proces salvator ce combină maghiarizarea cu re-maghiarizarea pentru a ajunge la "maturitate" naţională. Astfel are loc, în discursul marii majorităţii a savanţilor maghiari preocupaţi de "ceangăi" o captare a acestei populaţii într-o imagine romantică a unei

arhaicităţi legitimatoare, cu un rol important în reasigurarea, la nivel ideologic, a autohtonicităţii maghiare, a continuităţii istorice a unei identităţii etnice maghiare pure. Forţa acestei imagini ideologice e atât de puternică încât ajunge să configureze, în lipsa unui demers de "analiză distructivă" (Handler 1988) a asumpţiilor ideologice, întreg discursul istoriografic şi etnografic maghiar despre ceangăi.

O poziţie mai echilibrată în toată această "ceartă khazară" asupra ceangăilor pare să o aibă Biserica Romano-Catolică ce a creat o comisie de studii, condusă de prof.dr. Anton Despinescu, care analizează posibilitatea transpunerii în scris a dialectului ceangău. Comisia va organiza apoi un referendum în localităţile cu populaţie catolică pentru a le identifica pe cele în care se găsesc persoane ce doresc introducerea învăţământului şi a slujbei în limba ceangăiască. În ideea unei prezervări a identităţii culturale distincte a populaţiei în cauză trebuie ocolite încercările de "purificare" a ceangăilor şi a dialectelor vorbite de ei.

O tradiţie culturală europeană importantă, cea a catolicilor moldoveni, poate fi păstrată doar dacă acestora nu continuă să li se impună o variantă naţionalizatoare ("re-maghiarizarea") şi/sau stigmatizantă asupra propriei identităţi. Ceangăii din Moldova nu sunt obiecte, imagini şi locuri comune ideologice manipulabile după schemele "arhaizante" şi "autohtonizante" ale istoriografiei maghiare ci oameni concreţi capabili să-şi asume propria tradiţie în integralitatea, vitalitatea şi dimensiunile ei proprii ce conturează existenţa unei minorităţi religioase şi nu a uneia etnice.

## BIBLIOGRAFIE

Anderson, Benedict 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso

Andreescu, Gabriel & Enache, Smaranda 2002. Raport asupra situaţiei ceangăilor din Moldova. Problema ceangăilor maghiari, APADOR-CH, Liga Pro Europa

Baker, Robin 1996. Magyars, Mongols, Romanians and Saxons: Population Mix and Density in Moldavia, from 1230 to 1365. în *Balkan Studies* 37,1. Tesalonic

Baker, Robin 1997. On The Origin of the Moldavian Csangos. în *The Slavonic and East European Review* 75, pp. 658-680

Benda, Kalman 1990. Les Hongrois de Moldavie (Les Tchangos) aux XVIe et XVIIe siecles. în Ferenc Glatz (ed.) *Ethnicity and Society in Hungary.* Budapesta: MTA Tortenettudomanyi Intezet,

Buruiană, Claudia 2001. Chestiunea ceangăilor. Ignoranţă sau aranjament politic? În *România Socială* 1, I, Bucureşti

Ciubotaru, I. H. 1998. *Catolicii din Moldova, universul culturii populare*. Iaşi: Ed. Presa Bună

Foucault,M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, editată de C.Gordon, Brighton: Harvester

Goffman, Erving 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, N.Y. : Prentice-Hall
Handler, Richard 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*.Wisconsin: The University of Wisconsin Press
Iorga, Nicolae 1910. *Istoria armatei româneşti*. I, Vălenii de Munte.
Isohookana-Asunmaa, Tytti 2001. *Csango minority culture in Romania*. Doc.9078, raport al Comisiei de Cultură, Ştiinţă şi Educaţie al Consiliului Europei
Llobera, Josep 1994. *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*. Oxford, Providence USA: Berg Publishers
Luckmann, T. 1983. Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time. în A.Jacobson-Widding (ed.) *Identity: Personal and Socio-Cultural*, Upssala
Mărtinaş, Dumitru 1997. *Originea ceangăilor din Moldova*. Bacău: Edit.Symbol
Nouzille, Jean 2000. Les "Tchangos" de Moldavie raport al Comisiei de Cultură şi Educaţie al Adunării Parlamentare a Consiliului Europei
Sandor, Klara 1999. Contempt for Linguistic Human Rights in the Service of the Catholic Church: The Case of the Csangos. în Miklos Kontra, Robert Phillipson, Tove Skutnabb-Kangas, Tibor Varady (editori) *Language: A Right and a Resource*. Budapesta: C.E.U. Press
Smith, A.D. 1999 .Myths and Memories of the Nation. Oxford: Oxford University Press
Stan, Valentin & Weber, Renate 1998. *Ceangăii din Moldova.* Fundaţia Internaţională pentru Promovarea Studiilor şi Cunoaşterea Drepturilor Minorităţilor
Tanczos, Vilmos 1998 Hungarians in Moldavia în *Occasional Papers* . 8, Budapesta: Institute for Central European Studies

## Cuprins

PARTEA I - EUROPA ŞI LUMEA ÎN LUMINA GEOPOLITICII .....4
Geopolitica – teorii, concepte, specific.....4
Politica mondială. Teorii geopolitice americane şi occidentale.....28
Federalizarea Europei.....34
PARTEA A II-A - GEOPOLITICA GLOBALIZĂRII. GLOBALIZARE ŞI IDENTITATE NAŢIONALĂ.....55
Globalizare, mondialism, integrare.....55
Globalizarea, naţiunile, statele naţionale şi integrarea europeană.....67
Rădăcinile globalizării. Globalizare şi eshatologie..117

PARTEA A III-A - GLOBALIZAREA LUMII ÎN LUMINA TEORIILOR MONDIALISTE.....148
Schimbarea mondială în viziunea şcolii de la Binghamton. Teoria lui I. Wallerstein asupra sistemului mondial modern.....148
Naşterea sistemului mondial modern (E. Perroy, Hilton). Teoria lui I. Wallerstein asupra “imperiilor ratate” şi a societăţilor lider.....156
Sociologia schimbărilor la scară mondială. Raportul occident-orient. Ideea europeană şi lumea europeană în viziunea Şcolii de la Binghamton.....162
Expansiunea sistemului mondial modern. Cicluri globale, faze, hegemonii, “războaie ale declinului”. Culturi metropolitane şi culturi critice.....170
Sociologia şi geopolitica imperiului şi a imperialismului. Şcoli şi curente americane şi britanice.....175
Geometria imperialismului. Un “elev” al Şcolii de la Binghamton: Giovanni Arrighi.....180
Structura şi geneza Imperiului Englez. Studiu de caz (G. Arrighi).....185
Procese metropolitane, procese periferiale. Economiile dependenţei. Teoriile globalizării, dependenţei şi subdezvoltării. T. K. Hopkins, A. G. Frank, B. Cohen, M. Manoilescu, S. Amin, I. Wallerstein, Ş. Zeletin.....190
PARTEA A IV-A - GEOPOLITICA SPATIILOR MARI. MITTELEUROPA SI RUSIA EURASIATICĂ.....198
Mitteleuropa şi integrarea europeană.....198
Alexander Dughin şi geopolitica Rusiei.....216
PARTEA A V-A - GEOPOLITICA BLOCURILOR ETNOLINGVISTICE. BLOCUL ROMANITĂŢII ORIENTALE .....229
Ordo Romana. Frontiera romană şi sinteza europeană .....229
Înaintarea frontierei romane. Romanitatea orientală241
PARTEA A VI-A - TEORIILE FRONTIEREI, ÎNTRE SOCIOLOGIE ŞI GEOPOLITICĂ.....250
Fenomenul frontierei europene.....250
Sociologia americană a frontierei. Universalitatea frontierei americane.....269
Frontieră şi asediu. Năvălirile barbare şi metamorfoza frontierei.....280
PARTEA A VII-A - REGIUNI ŞI FRONTIERE.....297

Frontiere şi regiuni. Chestiunea regionalizărilor. Europa centrală şi România.....297
Înaintarea frontierei şi logistica regionalizărilor….329
PARTEA A VIII-A - FRONTIERA ECONOMICĂ.....356
Est-Vest: economia şi sociologia frontierei.....356
ADDENDA - Antologie de texte geopolitice – autori români contemporani.....372
Globalizare şi regionalizare în Europa. Europa centrală în procesul integrării europene.....372
EUROPA BALCANICA SI GEOPOLITICA IMAGINARULUI .....392
Balcanii – concept şi imagine. O metaforă substituită realităţii.....392
De la formele fără fond la globalizare şi… înapoi…404
Provocările integrării europene în domeniul securităţii şi apărării.....416
Disoluţia sistemului socialist şi integrarea euro-atlantică a ţărilor est-europene. Implicaţii şi semnificaţii strategice.....435
FEDERALIZARE, ETNICITATE, MAJORITATE, MINORITATE. MINORITATI INVENTATE, MINORITATI IGNORATE.....442
Teoriile federalismului şi integrarea europeană.....442
Etnicitate, primordialism şi globalizare.....451
Ceangăii, inventarea eşuată a unei minorităţi naţionale. .....471